Hume und der Deismus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Ladislaus Berkovits

aus Oradea (Rumänien)

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1933

Tag der Promotion: 14 Oktober 1933

Druck: Buchdruckerei Michel, Berlin NW 7, Marienstr. 11

546

Referenten: Prof. Dr. H. Maier
Prof. Dr. W. Köhler

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt

Erster Teil

Der Deismus 5

Begriff, Anfang, Blüte und Auflösung.

Zweiter Teil

Die Religionsphilosophie Hume's 19

Einleitung

1. Abschnitt

Hume's erkenntnistheoretischer Standpunkt 19

1. Der kritische Positivismus
2. Der Skeptizismus
3. Die Lehre von der menschlichen Natur oder die Einheitlichkeit des philosophischen Systems H.'s

2. Abschnitt

Die Methode der Hume'schen Religionswissenschaft 33

I. Kapitel

Kritik der Theologie 35

1. Abschnitt

Die natürlichen Attribute Gottes 37

1. Der kosmologische Gottesbeweis
2. Der Gottesbeweis a priori

2. Abschnitt

Das Problem der moralischen Attribute Gottes 50

Das Resultat der „Dialogues"

II. Kapitel

Begründung der Religion 55

1. Abschnitt

Der Ursprung der Religion 55

1. Der Polytheismus als erste Religion
2. Ursprung des Polytheismus
3. Verschiedene Formen des Polytheismus
4. Ursprung des Glaubens an einen einzigen Gott
5. Ungöttliches an der Götternatur der Volksreligionen

Das Resultat des „The nat. hist. of Religion."

2. Abschnitt

Hume's Gottesidee 68

III. Kapitel

Hume's Stellung zu den positiven Religionen . . . 72

1. Die Unsterblichkeit der Seele

a. Die Widerlegung des metaphysischen Beweises
b. Die Widerlegung des moralischen Beweises
c. Physische Argumente für die Sterblichkeit der Seele
2. Das Wunder
3. Die Offenbarung und der Begriff des „Faith"
4. Der Ursprung des Pflichtgedankens der positiven Religionen und die Moralität

Dritter Teil

Hume und der Deismus 92

Kritik an dem Deismus, sein mangelndes Verständnis für das Wesen der Religion und Religionsgeschichte
Hume als Wegbereiter zum „Religiösen" und Begründer der modernen Religionsphilosophie

* * *

Es werden abgekürzt:

Henke, H., Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche = Allgem. Gesch.

Hume, D., Dialogues concerning natural Religion = Dialogues.
Enquiry concerning human Muderstauding = Enquiry.
Enquiry concerning the Principles of Moral, An, = Principles of M.
Immortality of the Soul, Of the = Immort.
Natural history of Religion, The = Nat. Relig.
Treatise on human Nature = Treat.

Lechler, G. V., Geschichte des englischen Deismus = Gesch. d. engl. Deism.

Loche, J., Essay conc. human Understanding = Essay
Reasonableness of Christianity, The, = Reason. Chr.

Maier, H., Wahrheit u. Wirklichkeit = W. W.

Pfleiderer, O., Entwicklung des Christentums, Die = Entwicklung.
Geschichte der Religionsphilos. v. Spinoza bis a. d. Gegenwart = Geschichte.

Riehl, A., Philosophische Kritizismus, Der = Kritizismus.

Findal, M., Christianity as old as the Creation = Chr. a. o. a.

Toland, J., Christianity not mysterious. = Christ.

Erster Teil

Der Deismus

Der mächtige Aufschwung, den alle Gebiete des Wissens im 16. und 17. Jahrhundert zu verzeichnen haben, mußte auch für die Religionswissenschaft von grundlegender Bedeutung sein. Indem[1]) die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse methodologisch und inhaltlich auf die Religion angewandt werden, entsteht die[2]) Religionsphilosophie der Aufklärung, die „natürliche Religion", der Deismus. Die Ergebnisse und die Methode der neuen Naturwissenschaften, die von der Philosophie verallgemeinert übernommen werden, führen zur Kritik der Dogmen, während die historischen und geographisch-ethnographischen Lehren die supranaturalistischen Offenbarungsansprüche wankend machen. Diese wissenschaftlichen Triebfedern des Deismus werden noch von einem soziologischen Motiv verstärkt. Man will versuchen von allen äußeren die Konfessionen unterscheidenden Formen abstrahierend, den gemeinsamen Kern aller Religionen, die allen Menschen erkennbare und zu allen Zeiten gleiche „religiöse Normalwahrheit" aufzudecken. Von diesem neutralen Ort soll dann die Kritik der positiven Religionen, die gegenseitige Abwägung ihrer Offenbarungsansprüche erfolgen. „Man soll mir eingestehen — sagt Tindal[3]) — daß es eine natürliche und vernünftige Religion gibt, welche einem jeden unter uns bei der ersten Schöpfung in das Herz geschrieben wurde und wonach jedermann von der Wahrheit einer jeden angeführten Religion urteilen muß." Das ist der Zweck der „nat. Religion." Sie[4]) ist natürlich, weil sie für alle Menschen und zu allen Zeiten die gleiche bleibt.

Daraus ergeben sich die Aufgaben. Vor allem muß das Verhältnis der nat. Religion zur Offenbarung untersucht werden, wobei die Offenbarung als das vorläufig Problematische angesehen wird. Es liegt aber in der Natur des

---

[1]) Pfleiderer, O.: Entwicklung

[2]) Tröltsch, Deismus

[3]) Chr. a. o. a., Kap. 6, zitiert nach der alten d. Uebersetzung von 1741, Frankfurt und Leipzig. Uebersetzer nicht genannt.

[4]) Tindal, Ch r,a. o. a. Kap .1

Gegenstandes, daß dieses im Anfang erkenntnistheoretische und methaphysische Problem auch zu einer historischen Untersuchung dieses Verhältnisses der nat. Religion zu den positiven Religionen führt. Der Deismus ist eine Philosophie der Religion und eine Philosophie der Religionsgeschichte.[5])

Die Idee einer religösen Normalwahrheit, als die allen verständliche und allen gemeinsame nat. Religion birgt in sich schon die Einsicht, daß allen positiven Religionen etwas von der nat. Religion anhaftet und macht so auch die außerchristlichen und heidnischen Religionen zum Gegenstand der Forschung. Man gelangt zu einer einheitlichen Behandlung aller Religionen. Wir sehen vor uns die Wurzeln der modernen Religionsphilosophie.

Deismus bedeutet allgemeingültigen und vernünftigen Gottesglauben. Oder wie Lechler[6]) es formuliert: „.... eine auf Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der nat. Religion zur Norm und Regel aller positiven Religion.“ Er steht somit im Gegensatz zum Atheismus und zur unkritischen, antirationalen Theologie. Wobei[7]) zu beachten ist, daß die in der modernen Philosophie übliche Unterscheidung zwischen dem Deismus und dem Theismus für den historischen Deismus nicht zutreffend ist.[8])

Das blos äußerliche Verhältnis Gottes zur Welt, „die mechanistische Transzendenz“ deckt sich zwar im großen mit der Ansicht der meisten Deisten — Morgan[9]) ist z. B. in dieser Beziehung eine Ausnahme —, trifft jedoch nicht das Wesentliche. Die ganze Frage steht nicht im Vordergrund

---

[5]) Troeltsch schreibt: (Deismus) „So wurde der Deismus von Anfang an zu einer Philosophie der Religionsgeschichte“, ... entsprechend seinen vorangehenden Ausführungen, nachdem die Hauptaufgabe des Deismus in „der Darstellung des historischen Verhältnisses der nat. Relig. zur Offenbarung bestand.“ Wir glauben, uns dieser Ansicht nicht anschließen zu dürfen. Die Religionsgeschichte scheint beim Deismus nur sekundäre Bedeutung zu haben. Dies geht allein schon daraus hervor, daß er mit ihr vollkommen unhistorisch verfährt. Sie wird mit den Ergebnissen der deistischen Religionsphilosophie konstruiert. Die in kritischer Untersuchung gewonnenen rationalistischen Ergebnisse werden auf die Religionsgeschichte angewandt. Ohne Philosophie der Religion keine Philosophie der Religionsgeschichte für den Deisten.

[6]) Gesch. d. engl. Deism.

[7]) Troeltsch, Deismus; Lechler, Geschichte d. engl. Deism.

[8]) Cherbury hat den später so genannten deistischen Gottesbegriff noch nicht.

[9]) Lechler, Gesch. d. engl. Deism.

der Debatte und fällt auch nicht mit dem Gegensatz zwischen den Deisten und ihren orthodox-konservativen Bekämpfern zusammen. Die Deisten selbst nennen sich am liebsten „free-thinkers". [9*])

Wenn auch der Deismus in den meisten europäischen Kulturstaaten seine Vertreter fand, die ihn dann weiter ausbauen, so kann doch sein Anfang, seine Ausbildung und Entwicklung in England als ein geschlossenes Ganzes angesehen werden. Unsere Aufgabe ist es, ihn in seiner englischen Form darzustellen.

I.

Der erste englische Philosoph, bei dem wir bereits die Grundgedanken des Deismus finden, ist Eduard Herbert Lord v. Cherbury. In seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk „de veritate" geht er bei der Lösung des Problems der Wahrheitskriterien auf die angeborenen „notitiae communes" zurück. Sie sind Wahrheiten, die dem Geist ursprünglich mitgegeben werden und die den Inhalt des „reinen Denkens" ausmachen. Sie allein ermöglichen jedes Wissen; sie werden nicht aus der Erfahrung gewonnen, vielmehr bilden sie die Grundlage und den Rahmen für jede mögliche Erfahrung. Durch das Aufsuchen derjenigen Wahrheiten, über die allgemeine Uebereinstimmung herrscht, gelangen wir zu den „notitiae communes"; denn das, worin alle übereinstimmen, muß vom natürlichen Instinkt hergeleitet werden. Alle Gebiete des Lebens und Wissens haben solche „Gemeinbegriffe" [10]) zur Grundlage. Wollen wir uns nun über die wahre Religion Klarheit verschaffen, so müssen wir die „notitiae communes theologicae" aufsuchen. Es muß untersucht werden, was in der Religion durch allgemeine Uebereinstimmung anerkannt ist. Cherbury löst diese Aufgabe in seinem Werke „de religione gentilium errorumque apud eos causis". —

Der Ausgangspunkt und die Problemstellung zeigt uns, zu welchen Ergebnissen Cherbury gelangen muß. In Wirklichkeit erforscht er nur das, was er im Voraus weiß. Aus seiner Erkenntnislehre folgt: Es müssen „notitiae communes

[9*]) Lechler schreibt, daß die Deisten mit Vorliebe die Bezeichnung „Deist" getragen und sie gegen Verdächtigungen geschützt haben. Es scheint, daß er verschiedene Stellen in der deistischen Literatur übersehen hat. Ganz besonders den Schluß v. Toland's „Christ. n. myst.", wo Deismus dem Atheismus fast gleichgestellt und energisch abgelehnt wird. Tindal achtet auch sehr darauf, daß man ihn nur einen „christlichen Deisten" nenne.

[10]) Lechler, Gesch. d. engl. Deism.

theologicae“ geben, die als „notitiae communes“ allen Menschen gemein sind. (Es gibt keine Atheisten.) Wir müssen sie daher in allen Religionen zu allen Zeiten finden. Und so gelangt er zu der Erkenntnis, daß fünf Grundwahrheiten den Kern aller Religionen, auch den der heidnischen, bilden. 1. Das Dasein eines höchsten Gottes. 2. Die Pflicht, ihn zu verehren, 3. Gottesverehrung besteht in Tugend und Frömmigkeit. 4. Die Pflicht, die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen. 5. Der Glaube an göttliche Vergeltung teils in diesem teils im zukünftigen Leben. Eine [11]) Ableitung dieser Sätze wird weder gegeben noch versucht. Sie werden auf die „allgemeine Uebereinstimmung“ gegründet, die aber selbst nicht bewiesen wird.

Diese fünf Sätze waren auch dem heidnischen Menschen in ihrer Reinheit und Unverdorbenheit bekannt. Die Heiden verehrten zwar Gestirne, besonders Mond und Sonne, aber nur als Symbole für die Größe des höchsten Gottes, des Schöpfers. In den Werken Gottes wollten sie Gott verehren. Dagegen verdankt der Polytheismus mit all seinen Zeremonien, Aberglauben, Opfern und Orakeln seinen Ursprung dem Betrug und Wahnsinn der egoistischen, gewinnsüchtigen Priester, die die ursprünglich reinen religiösen Grundwahrheiten mit Irrtümern und eigennützigen Spekulationen verschütteten.

Das Christentum hat, die richtigen Lehren der Philosophen des Heidentums verwertend, die nat. Religion wieder in ihrer Reinheit hergestellt. Aber auch innerhalb des Christentums wiederholt sich derselbe Prozeß, den wir im Heidentum vorgefunden haben. Ursprüngliche Reinheit, dann Entartung durch die Bildung einer Hierarchie, die die fünf Glaubenssätze der wahren Religion durch Hinzufügung von Gebräuchen und Institutionen verdecken.

Der Zweck der „notitiae communes theologicae“, wie der Zweck der Religion überhaupt, ist, die Menschen dazu zu verpflichten, was sie von selbst tun sollten. Zugleich soll durch die Religion Eintracht und Frieden unter den Menschen verbreitet und befestigt werden.

Die Möglichkeit einer äußeren, übernatürlichen Offenbarung wird nicht bestritten, aber ihre Glaubwürdigkeit an Bedingungen geknüpft, die eine wirkliche Offenbarung fast unmöglich erscheinen lassen. Im übrigen ist sie auch überflüssig. Die „Gemeinbegriffe“ der Religion reichen vollkommen aus für unsere Zwecke. „Auch [12]) kann unseren

---

[11]) Pfleiderer, O.: Geschichte.

[12]) Zitiert n. Lechler, Gesch. d. engl. Deism.

fünf Artikeln aus der gesunden Vernunft kein Dogma beigefügt werden, durch welches die Menschen aufrichtiger und frömmer, Friede und Eintracht gesicherter werden könnten". Was aber nicht aus der gesunden Vernunft stammt, ist völlig wertlos oder zumindest überflüssig. Die Vernunft ist das oberste Gesetz der Beurteilung, sie ist die einzige Autorität. Gegen sie darf nichts geglaubt werden; das Denken steht über dem Glauben. „Sind, wie man behauptet, die Geistesvermögen durch die Erbsünde völlig verdorben, wie kann dann das Vermögen des Glaubens allein davon ausgenommen sein? Sind aber die geistigen Kräfte von Natur aus oder durch die Erlösung gesund, warum hat dann das Denken nicht seine Autorität? Oder werden wohl einige Vermögen nicht ebenso wieder hergestellt".

Allen Menschen, den Religionen aller Zeiten gemeinsame grundlegende Wahrheiten, der sittlich-praktische Gesichtspunkt bei der Betrachtung der Religion, die Begründung der Offenbarungsmöglichkeiten durch Prinzipien der Vernunft, Primat der Vernunft gegenüber dem Glauben — dies sind die Hauptgedanken der Religionsphilosophie Cherbury's. Mit ihnen begründet er den Deismus, der dann seine Gedanken und Probleme vertiefend weiterentwickelt.

II.

Mit[13]) der Vertreibung der Stuarts und dem Anfang der Regierung Wilhelms III. (1688) wird eine Zeit eingeleitet, die dem Deismus einen starken Aufschwung gab. Die Zwangsmaßregeln gegen die Freiheit des Gedankens werden beseitigt, das Zensurgesetz wird abgeschafft. 1694 wird die allgemeine Pressefreiheit erklärt, das Toleranzedikt erlassen. Es war nur natürlich, daß unter solchen günstigen Umständen die Gedanken und Probleme, die von Herbert v. Cherbury angeregt wurden, sich einer stetigen Weiterentwicklung erfreuen konnten. (Auch der Einfluß eines Spinoza und Bayle darf nicht unbechtet bleiben.)

Von Bedeutung für die ausreifende Entwicklung des Deismus war Lockes Erkenntnislehre und Religionsphilosophie. Wenn er auch selbst kein Deist war, so ist er doch von der Geschichte des Deismus nicht zu trennen. Versuchen wir seine Hauptgedanken darzustellen.

Da das Wissen allein im Warnehmen der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung zwischen unseren „Ideen" besteht, diese „Ideen" aber nur aus der äußeren (sensation) oder inneren (reflection) Erfahrung stammen können, so ist

---

[13]) H. Henke: Allgem. Gesch.

es klar, daß das Wissen von Gott, der Religion und Moral auch nur aus der Erfahrung stammen kann. Voraussetzung für jede religiöse Erkenntnis ist daher der Gebrauch unserer Vernunft zum richtigen Verständnis dessen, was die erfahrbaren Dinge des Lebens uns lehren.

So werden nach der Ablehnung von angeborenen praktischen Prinzipien die Gesetze der Moral aus der Uebereinstimmung oder dem Widerspruch der menschlichen Handlungen mit der ethischen Norm abgeleitet. Sittlich gut oder schlecht ist eine Handlung, die mit einer ethischen Norm übereinstimmt oder ihr widerspricht, derzufolge kraft der Autorität des Gesetzgebers die So-Handelnden belohnt oder bestraft werden. Der Gesetzgeber kann Gott, der Staat oder die Gesellschaft sein. Die Moral hat bei Locke keinen Eigenwert. Gut ist, was „Lust", schlecht, was „Unlust" verschafft. [14])

Durch das Bewußtsein unseres Daseins besitzen wir eine „demonstrative Erkenntnis" von Gott. So erklärt Locke, nachdem mit den angeborenen „Ideen" auch eine angeborene Gottesvorstellung im Gegensatz zu Cherbury abgelehnt wird: „das [15]) Bewußtsein von dem Vorhandensein des eigenen Geistes macht es unmöglich, daß ein denkender Mensch von dem Dasein eines Gottes nicht wisse." Den üblichen kosmologischen Gottesbeweis umbildend, geht Locke von der Gewißheit unseres Daseins aus, das unmöglich aus dem Nichts entstanden sein kann. So gelangt er zur Existenz eines ewigen Wesens. Aus dem Verhältnis des „endlichen und abhängigen Wesens", Mensch, zum „höchsten, unendlichen", ergeben sich mit der Gewißheit des Satzes, daß „3+4+7 weniger ist als 15" [16]), alle unsere Pflichten Gott gegenüber.

Wie verhält sich nun die Vernunft zur Offenbarung und zum Glauben? (Es ist hier von der überlieferten Offenbarung die Rede. Der „ursprünglichen" können wir keine Grenzen vorschreiben. — Der Gegenstand des Glaubens ist die überlieferte Offenbarung, unsere Zustimmung zu ihr der Glaube.) Es ist üblich, Vernunft und Glauben als Gegensätze anzusehen. Nach Locke ist dies aber unrichtig. „Glaube ist

---

[14]) Wie Troeltsch und Jodl (Ethik) bemerken, stimmt diese empiristisch-utilitaristische Ethik mit der „lex naturae" oder „lex rations" überein. Die ethische Erfahrung stellt die Folgen fest, die von der „teleologischen Leitung der Welt" an gewisse Handlungen geknüpft sind, also setzt sie ein in der Natur der Dinge liegendes Gesetz voraus.

[15]) Essay, IV. 3/27

[16]) ib. IV. 13

in Wahrheit nichts anderes als eine auf die höchste Vernunft begründete Zustimmung." — Zwei Wege gibt es, die den Menschen zur Wahrheit führen: Vernunft und Offenbarung. Die Vernunft verdient volles Vertrauen, denn sie stammt von Gott. Entsprechend seiner Güte, hat sie Gott uns so gegeben, daß wir bei ihrem richtigen Gebrauch nicht irre geführt werden können. Eine Quelle der Wahrheit ist aber auch die Offenbarung. Ja, da wir sie direkt von Gott empfangen, kann sie den höchsten Grad unserer Zustimmung beanspruchen, gleichviel ob sie „mit[17]) der allgemeinen Erfahrung und dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge im Einklang steht oder nicht."

Um die Offenbarung gegen die „Schwärmerei" abzugrenzen, ist die Gewißheit erforderlich, daß „wir[18]) es mit einer göttlichen Offenbarung zu tun haben, und daß wir sie recht verstehen". — Darüber[19]) kann aber nur die Vernunft entscheiden. Sie allein kann uns zur Annahme einer Offenbarung veranlassen. Ein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung ist daher unmöglich; die Vernunft kann keine Offenbarung anerkennen, die gegen ihre eigenen unerschütterlichen Prinzipien verstößt. Es gilt daher: „Nichts[20]) was den klaren, selbstevidenten Aussagen der Vernunft widerspricht und mit ihnen unvereinbar ist, darf beanspruchen, als Glaubenssache, an der die Vernunft unbeteiligt sei, hingestellt zu werden und Zustimmung zu erfahren". Wenn auch Locke zusammenfassend erklärt:[21]) „die Vernunft ist die nat. Offenbarung, durch die der ewige Vater des Lichts und der Ursprung aller Erkenntnis den Menschen denjenigen Teil der Wahrheit vermittelt, den er ihren natürlichen Fähigkeiten zugänglich gemacht hat. Die Offenbarung ist die nat. Vernunft, erweitert durch eine Reihe neuer Enthüllungen, die Gott unmittelbar kund gegeben hat, und für deren Wahrheit die Vernunft durch Bezeugung und Beweise ihrer göttlichen Herkunft die Bürgschaft übernimmt", so bedeutet dies nicht, daß eine uns erkennbare Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung erforderlich sei, es darf und kann nur kein Widerspruch zwischen ihnen bestehen. In diesem Sinn wird auch das Gebiet der übervernünftigen Wahrheiten und das des Wahr-

---

[17]) ib. IV. 16/4
[18]) ib. IV. 16
[19]) ib. IV. 18/10
[20]) ib. IV. 18/10
[21]) ib. IV. 19/4, S. auch 7/18

scheinlichen als der eigentliche Gegenstand des Glaubens angesehen.[22])

Während Locke uns bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung im „Essay" eine erkenntnistheoretische Untersuchung bietet, macht er in seinem „Reasonableness" das Christentum und die christliche Offenbarung, wie sie in den Evangelien und den Apostelgeschichten vorliegt, zum Gegenstand seiner Betrachtungen. Während im „Essay" die im Wesen der Vernunft und Offenbarung vorhandenen Möglichkeiten bestimmt werden, wird im „Reasonableness" das Verhältnis der historisch-praktischen Vernunft zur historisch-christlichen Offenbarung untersucht. Im „Reasonabless" wird das Problem von seiner geschichtlich-pädagogischen Seite erfaßt. (Troeltsch und Lechler sehen im „R." nur die Anwendung der Ausführungen im „Essay". Dies trifft offenbar nicht ganz zu.)

Die Kernlehre des Christentums wird im Glauben an die Messianität Jesu und in der Forderung nach Buße gesehen.

---

[22]) Troeltsch schreibt: „So entsteht aus der kritischen Situation der merkwürdige Begriff einer Offenbarung, die nur das an und für sich Vernünftige und für jedermann erkennbare offenbart". Oder „..... vor allem aber muß ihr Hauptinhalt als ein der vernünftigen Metaphysik und Ethik entsprechender erwiesen werden, indem er nach dem uns gegeben ist, sich wenigstens a posteriori als Vernünftiger, an und für sich aus der Vernunft folgen könnender darstellt.". Es ist uns nicht klar, wie Troeltsch zu diesen Behauptungen gelangt. Es scheint uns vielmehr, daß Locke an folgende zwei Bedingungen die Anerkennug einer Offenbarung knüpft: 1. ihr Inhalt darf der „vernünftigen Metaphysik und Ethik", wie Tr. sich ausdrückt, nicht widersprechen (daß er ihr entspräche, ist nicht erforderlich); 2. es muß feststehen, daß sie von göttlicher Herkunft ist. Die übervernünftigen Wahrheiten, die den eigentlichen Gegenstand der Offenbarung ausmachen, müssen nicht einmal a posteriori, nach dem sie verkündet worden sind, uns vernünftig erscheinen. Es ist richtig, daß sie „an und für sich" vernünftig sind (Offenbarung ist ja nat. Vernunft), aber nur von einem absolut vernünftigen Wesen, von Gott, gesehen; für den Menschen können sie zu allen Zeiten übervernünftig bleiben. Es ist was anderes, wenn Locke im „Reasonableness", wo er das Problem von der historischen Seite behandelt, ausführt, daß die Wahrheiten der historisch-christlichen Offenbarung, a posteriori uns vernünftig erscheinen. Darin besteht eben die „Vernunftmäßigkeit des Christentums", wodurch aber die Ergebnisse des „Essay" nicht aufgehoben werden. Erkenntnistheoretisch-metaphysisch ist die Vernunftmäßigkeit der Offenbarung nicht notwendig.

Dies sind die „Fundamentalartikel", welche die Voraussetzungen für die „Rechtfertigung" sind. Alle anderen Glaubensartikel können ungewußt bleiben und dürfen sogar bestritten werden. — Wie ist es aber um die Seligkeit der Menschen bestellt, die vor Christus lebten oder von ihm nie gehört haben? „Es [23]) existiert allerdings ein Gesetz der Natur." Die Heiden sind auf die Vernunft angewiesen, die ihnen dieses Gesetz zeigt. „. . . .[24]) so hatte doch Gott durch das Licht der Vernunft allen Menschen, die diesem Lichte folgen wollten, geoffenbart, daß er gütig und gnädig sei. Eben jener Funke göttlichen Wesens und göttlicher Erkenntnis im Menschen, der diesen zum Menschen macht, und ihn damit auch das Gesetz zeigt, dem er als Mensch untersteht, wies ihm auch den Weg, um den gnädigen, freundlichen, erbarmungsvollen Urheber seines Daseins, seinen Vater zu versöhnen, wenn er jenes Gesetz übertreten hatte". Nach diesem Gesetz allein wurden die Heiden beurteilt und gerechtfertigt. Dies war ausreichend.

Wenn aber das „Licht der Vernunft" genügt, wozu dann die Offenbarung? Die Menschen haben dieses Licht vernachlässigt oder erstickt. Durch die Offenbarung erst fand der Monotheismus wirksame Verbreitung, durch sie erhielt das „lex naturae" autoritative Bedeutung und populäre, allgemein verständliche Vollkommenheit.[25])

Die Offenbarung war auch nötig, um den Gottesdienst zu reformieren,[26]), die Unsterblichkeit und den göttlichen Beistand zu verheißen.

Es ist klar, daß aus der gesamten philosophischen Situation L.s weitgehendste Toleranz für die religionspolitische Praxis folgt. „Denn[27]) wir können vernünftigerweise nicht verlangen, daß jemand in blinder Unterwerfung unter eine Autorität, die der menschliche Verstand garnicht anerkennt, bereitwillig und anstandslos seine Meinung preisgebe. . . ."

Indem Locke die Lehre von der Erbsünde und der Verdammnis der Heiden ablehnt, macht er „das Gesetz der Natur" zum Grundbegriff der Religionswissenschaft. Der Supranaturalismus hat bei ihm eigentlich nur noch formale Bedeutung. (Mittels der Offenbarung wurde das „Gesetz der Natur" in seinem vollen Umfange gegeben.)

---

[23]) Reason. Chr. Seite 271 d. Orig.-Ausg.

[24]) ib. 252

[25]) „Die meisten Menschen können nicht erkennen, sie müssen glauben."

[26]) Gottesdienst im Geist und in Wahrheit.

[27]) Essay, IV. 16/4.

Locke's [28]) Supranaturalismus hat dazu beigetragen, daß seine Religionsphilosophie im Laufe der Zeit vom Klerus angenommen wurde, die revolutionäre Kritik jedoch, die er in sich barg, mußte zu Konsequenzen führen, die den Supranaturalismus noch mehr einschränkten, die Lehre des Christentums in der christlichen Moral erblickend, die Mysterien ablehnten. Dadurch wurde auch der Weg gebahnt nach einer Richtung, die die Uebervernünftigkeit innerhalb des Christentums einer radikalen Kritik unterwarf.

Ein Jahr nach Locke's „Reasonabless" (1696) erschien die Schrift John Toland's „Christianity not mysterious". Auf Grund der engen geistigen Verwandtschaft zwischen ihr und der L.'schen Philosophie glaubte[29]) man, daß das zunächst anonym erschienene Buch Locke selbst zu seinem Verfasser habe. Es brachte sogar Locke eine Auseinandersetzung mit Eduard Stillingfleet, Bischof v. Wircester, ein. Wenn auch Toland Lockes Erfahrungslehre nicht aufnimmt und, wie die Deisten im allgemeinen, an angeborenen Ideen festhält, so ist doch in der Erkenntnistheorie eine starke Anlehnung an Locke nicht zu verkennen. Als Religionsphilosoph führt er die Resultate Lockes konsequent durch.

Der Grund aller Zustimmung und Gewißheit ist die Vernunft. Die Offenbarung ist nur ein „mean of information". Sie dient nur dazu uns Tatsachen mitzuteilen, „während die Ueberzeugung allein auf der Klarheit des Gegenstandes beruht". Daraus ergibt sich, daß die Offenbarung nichts Widervernünftiges (von dem was gegen die Vernunft ist, können wir keine Vorstellung haben), aber auch nichts Uebervernünftiges enthalten könne. Wenn dem aber so ist, dann gilt: Christianity not mysterious.

Daß die Offenbarung nicht eigentlich widervernünftig sein kann, brauchte nach Locke nicht mehr bewiesen zu werden. Aber auch übervernünftig kann eine Offenbarung nicht sein. Sie wäre in diesem Falle nicht verpflichtend, „denn[30]) ein Mensch kann für Nichtbeachtung solcher Gesetze, die unverständlich sind, nicht mehr Strafe verdienen, als für Nichtbeachtung dessen, was ihm niemals anbefohlen wurde". Dann aber ist es unrichtig, wenn man meint, etwas sei übervernünftig, „[31])weil wir nicht mehr davon erkennen, als zu uns in Beziehung steht, und es ist lächerlich unsere

---

[28]) Lechter, Gesch. d. engl. Deism., c. die Diskussion gegen Collins, Troeltsch, Deismus.

[29]) Lechter, Gesch. d. engl. Deism.

[30]) Christ. 49. (Orig.-Ausg.)

[31]) Christ. 10.

Untersuchung darüber aus diesem Grunde für nichtig zu halten.“ Sonst müßte ja für uns alles übervernünftig sein, da wir nichts in der Welt schlechthin kennen. Alle Dinge sind uns nur insofern bekannt, als sie zu uns in Beziehung stehen.

„Was[32]) Gott betrifft, so begreifen wir nichts besser als seine Attribute. Es ist wahr, wir kennen die Natur dieses ewigen Gegenstandes oder Wesens nicht, worin die unendliche Güte, Liebe, Erkenntnis, Macht und Weisheit koexistieren; aber wir sind nicht besser mit der Realessenz eines seiner Geschöpfe bekannt. Wie wir unter dem Namen Gott seine bekannten Attribute und Eigenschaften verstehen, so verstehen wir diejenigen aller anderen Dinge unter ihrem Namen, und wir begreifen das eine ebenso wie das andere.“ Dies gilt aber auch von allen Lehren der Offenbarung, die nur vernünftig sein können.

Erst die Priester haben unter Einfluß des Heidentums und Judentums die übervernünftigen Mysterien erfunden und das reine Urchristentum, das mit der vernünftigen und allgemeinen Moral übereinstimmte, verdorben und verfälscht.

Wie Locke gibt auch Toland die Möglichkeit von Wundern zu. Auch die Wunder, die im unmittelbaren Eingreifen Gottes in die Gesetzmäßigkeit der Natur bestehen, sind nicht übervernünftig. Sie sind insofern verständlich, „als[33]) ihre Vollbringung für den Urheber der Natur, der allen ihren Prinzipien nach Gefallen gebietet, äußerst leicht erscheinen muß“. (T. wandte sich später einem materialistischen Spinozismus zu, der uns aber in diesem Zusammenhange nicht weiter interessiert.)

Im wesentlichen die gleichen Gedanken wie Toland vertritt (auch von Locke kommend, dessen Freund und Schüler) Anthony Collins in seinem 1713 erschienenen „Discourse of freethinking occasioned by the rise and growth of a sect called freethinkers.“ Auch er lehnt alle wider- und übervernünftigen Lehren ab. Die Offenbarung kann nur auf Grund ihrer vollkommenen Uebereinstimmung mit der Vernunft und nur soweit dies der Fall ist, anerkannt werden. Die ewigen Streitigkeiten, die aus dem Mysterienglauben folgen wie auch die Unabhängigkeit der vernünftigen Moral sind Beweise gegen das Uebervernünftige. — Collins stellt das Prinzip des „freethinking“ dem blinden Autoritätsglauben entgegen. Es liegt im Wesen des Denkens, das es nur durch sich selbst beschränkt werden kann. Es ist daher notwendig

---

[32]) Christ. 20.
[33]) Christ 72.

frei. Das Freidenken ist das einzige Mittel gegen Aberglauben und fördert den gesellschaftlichen Frieden. Die Bibel selbst verlangt von uns, daß wir frei in unserem Denken ihre Wahrheiten erforschen sollen. Die Propheten und Jesus waren die größten Freidenker.

Elf Jahre später griff Collins kühn in die inzwischen entstandene Debatte über die Weissagungen und Wunder ein. Ist die Anerkennung einer Offenbarung an ihre inhaltliche Uebereinstimmung mit der Vernunft geknüpft, dann sind Weissagungen und Wunder zur Bezeugung ihrer Wahrheiten überflüssig. — Die Probleme wurden bereits von Cherbury, Hobbes und Toland gestreift. In Fluß gebracht wurde die Debatte von William Whiston (1667—1752). Whiston erkannte die Unvereinbarkeit der neutestamentlichen Auslegung der Weissagungen mit ihrem buchstäblichen Sinn im Alten Testament. Er stellte die Behauptung auf, daß die Juden das Alte Testament verfälscht haben, und sah seine Aufgabe in der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes. Collins stimmte in einer Schrift „Discourse of the grounds and reasons of the christian religion" (1724) Whiston darin zu, daß die Weissagungen nicht dem buchstäblichen Sinn der in Frage kommenden alttestamentlichen Stellen entsprächen. Die plumpe Fälschungshypothese lehnte er jedoch ab.

Den Hauptbeweis für den Supranaturalismus des Christentums bilden die Weissagungen. Sie beruhen aber auf nur allegorische Deutung des Alten Testaments. „Das Christentum ist ein allegorisiertes Judentum, ein mystical Judaism." Das bedeutet, daß der Weissagungsbeweis nicht stichhaltig ist. Er hat seine Entstehung dem Bedürfnis zu verdanken, jede Religionsschöpfung und Veränderung auf eine ihr vorangehende Offenbarung zu basieren. — Seinen Gegnern tritt Collins in einer neuen Schrift „The scheme of literal prophecy considered" (1726) entgegen, in der er bereits die Wege der modernen Bibelkritik beschreitet. Er versprach in dieser Schrift eine historisch-kritische Untersuchung der Wunder. C. starb im Jahr 1731, ohne dieses Vorhaben ausgeführt zu haben.

Woolston übertrug dann die Debatte auch auf die Wunder. Im Gegensatz zu Collins glaubt er an die Gültigkeit des Prinzips der Allegorie und war der Meinung, daß die Wundererzählungen der Bibel allegorisch gedeutet werden müssen. Die Wunder sind der symbolisierte Ausdruck für bestimmte Gedanken. Die Kontroverse über die Wunder führte zur radikalen Ablehnung aller Wundergeschichten durch Peter Annet. Er versucht ihre Glaubwürdigkeit mit

dem metaphysischen Argument Spinozas zu bekämpfen: „die[34]) Gesetze der Natur sind als göttliche Willensbestimmungen so unabänderlich, wie Gott selbst." — Es ist auch unmöglich, von der Wirklichkeit eines Wunders sich zu vergewissern. Bei allen sogenannten Wundern spielen Irrtum, Betrug, Selbsttäuschung eine so große Rolle, daß die Wahrscheinlichkeit eines wirklichen Wunders, das an sich schon gegen die Erfahrung verstößt, in Nichts zerrinnt. Ein Argument dem wir auch bei Hume begegnen werden.

Ein weiterer bedeutsamer Schritt in der Entwicklung des Deismus ist die Schrift Tindal's (1656—1733) „Christianity as old as the creation or the Gospel a republication of the religion of nature" (1730).

Schon im Anfang seines Werkes werden wir an Locke's „Reasonableness" erinnert. — Es ist nicht denkbar, daß die ganze Menschheit vor Juden und Christen von den notwendigen religiösen Wahrheiten nichts gewußt hatte. Es muß angenommen werden, daß Gott in seiner Güte jedem Menschen das Gesetz der nat. Religion ins Herz geschrieben hat. Die nat. Religion umfaßt die Wahrheiten, die in der Vernunft und der Natur der Dinge (in der Natur Gottes und der Menschen, der Beziehungen der Menschen untereinander und zu Gott) begründet ist. Da sie von Gott stammt ist sie notwendig vollkommen; da sie auf der Natur der Dinge beruht, die ewig sind, muß sie für alle Zeiten gelten. Gott ist sich selbst genug. Er verlangt für sich nichts von den Menschen. Die nat. Religion dient[35]) „ganz und gar der Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft". Inhaltlich deckt sie sich mit der Sittlichkeit. Jedoch ist zwischen Religion und Sittlichkeit zu unterscheiden. Das Wesen der nat. Religion „besteht[36]) in einer beständigen Neigung des Gemüts soviel Gutes zu tun, als uns möglich ist, um dadurch uns bei Gott angenehm zu machen, indem wir uns solcher Gestalt gemäß der Absicht, welche er bei unserer Schöpfung gehabt, verhalten." Die freiwillige Erfüllung der sittlichen Pflichten als Gesetze Gottes, die aus der ewigen Vernunft der Dinge abgeleitet werden und dem Wohl des Menschengeschlechts dienen, ist religiöses Handeln.

Aus der Vollkommenheit und Ewigkeit der nat. Religion folgt, daß jede positive Religion, sofern sie auf Geltung Anspruch erhebt, mit ihr identisch sein müsse. Sie unter-

---

[34]) Pfleid. O., Geschichte.
[35]) Chr. a. o. a. Kap. 6.
[36]) ib. Kap. 2

scheiden sich nur durch die Art ihrer Bekanntmachung. „Die[37]) eine besteht in der innerlichen und die andere in der äußerlichen Offenbarung des unveränderlichen Willens eines Wesens, welches zu allen Zeiten gleich, unendlich, weise und gut ist."

Damit ist das Schema der deistischen Auffassung der Religionsgeschichte festgelegt. In der Urgeschichte der Menschheit herrschte zunächst das aus der inneren Offenbarung stammende Gesetz der natürlichen Religion. Im Laufe der Entwicklung wurde aber durch die Vernachlässigung der Vernunft dieses Gesetz von Aberglauben verschüttet und so die natürliche Religion selbst verderbt. Zur Läuterung und Wiederaufrichtung der natürlichen Religion war eine äußere Offenbarung notwendig. Diese äußere Offenbarung stellt das Christentum dar. Daraus folgt, daß die Wahrheit des Christentums as old as the creation ist, und sie nur „a republication of the religion of nature" darstellt. Aus all dem ergibt sich, daß bei der Auslegung der Schrift die „Vernunft[38]) unsere Anführerin sein müsse". Dies ist übrigens durch die Exegese seit jeher anerkannt. Die Theologen sind ständig bemüht, alles Unvernünftige in der Bibel umzudeuten und allegorisch zu erklären.

Die Schrift Tindal's galt als die „Bibel[39]) aller Deisten". Der anfänglich starke Eindruck, den sie machte, war jedoch nur von kurzer Dauer. Das Interesse an den Problemen des Deismus nahm bereits ab. Nach Tindal wird auch in England nichts grundsätzlich Neues mehr hervorgebracht. Chubb, Morgan, Warburton wiederholen hauptsächlich das, was Tindal, Collins, Woolston bereits festgestellt hatten. Morgan versucht noch ein neues Moment in die Erklärung der heidnischen Religionen hineinzubringen und stellt die christl. Offenbarung dem Judentum als von ihm wesentlich unabhängig gegenüber. Durch Conyers Middelton wird auch das Problem der Wunder noch einmal berührt und dabei die Frage aufgeworfen, warum die Wundererzählungen der Bibel mehr Glauben verdienen als diejenigen anderer Religionen. Im Grunde sind aber bereits die schon von Hause aus nicht sehr tiefen Gedanken des Deismus erschöpft.

---

[37]) Chr. a. o. a.; Kap. 1.
[38]) ib. Kap. 13.
[39]) Troeltsch, Pfleiderer O., Lechler.

Zweiter Teil

Die Religionsphilosophie Hume's

Einleitung

1. Abschnitt.

Hume's erkenntnistheoretischer Standpunkt.

Das gesamte Gebiet unseres Wissens teilt Hume in zwei Hauptzweige. Das menschliche Denken befaßt sich mit „relations of ideas" und „matters of fact". Das Wissen von den „relations of ideas" ist zum Teil intuitiv, zum Teil deduktiv. Es umfaßt Geometrie, Algebra und Arithmetik und handelt von der Geltung von Beziehungen. Es ist wirklichkeitsfrei. Wenn auch die Gebilde der Geometrie nie in der Erfahrung existierten, würden ihre Gesetze an Gewißheit nichts einbüßen. Dagegen bezeichnet Hume die Wissenschaft von den „matters of fact" der Philosophie seiner Zeit entsprechend zunächst als blos wahrscheinlich. Sie handelt von den Beziehungen der Tatsachen, von den Gegenständen des „common life". Das Hauptinteresse Hume's gilt diesen Tatsachen.

Alles Wissen von den „matters of fact" gründet sich auf die Beziehungen der Identität, Kontiguität und Ursächlichkeit. Identität und Kontiguität werden blos wahrgenommen, unsere Beobachtungen, die sie betreffen, dürfen also nicht über das hinausgehen, was unseren Sinnen oder der Erinnerung gegenwärtig ist. Allein[1]) die Ursächlichkeit weist über die Wahrnehmung hinaus und erlaubt uns einen Schluß von einem gegenwärtigen Gegenstand auf einen anderen, den wir weder sehen noch tasten können, der uns auch sonst nicht gegenwärtig ist, dessen Existenz wir aber vermittels eines Denkvorganges sicherstellen.

Das Hauptproblem H.'s ist die Untersuchung der ursächlichkeitsbeziehung.

1. Der kritische Positivismus.

Da[2]) „there is nothing existent, either externally or internally, wich is not to be consider'd either as a cause or an effect", so ist es klar, daß die Vorstellung der Ursächlichkeit nicht aus einer Eigenschaft der Dinge abgeleitet werden kann; wir müßten dann eine allen Dingen gemeinsame Eigenschaft als den Eindruck für die Vorstellung der

---

[1]) Treat. B. 1, III/2

[2]) Treat. B. 1. III/2.

Kausalität aufweisen können, was ausgeschlossen ist. Diese Vorstellung kann also auf eine Beziehung der Dinge untereinander zurückgehen. Es wird nun festgestellt, daß wesentlich für die Ursächlichkeit die Kontiguität, die Priorität der Ursache und die notwendige Verknüpfung seien. Damit ist aber die Vorstellung der Ursächlichkeit nur beschrieben.

Das Zentralproblem betreffs der Kausalität wird erst mit den beiden Fragen H.'s aufgerollt: „First,[3]) For what reason we pronounce it necessary, that every thing whose existence has a beginning shou'd also have a cause? Secondly, Why we conclude, that such particular causes must necessarily have such particular effekts; and what is the nature of that inference we draw from the one to the other, and of the belief we repose in it?" Daß Ursache und Wirkung nur für ein denkendes Subjekt möglich sind, daß die Kausalität einen gedanklichen Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung bedeutet, daß sie einen „Schluß" darstellt, wird von H. indirekt zugegeben. Die formale Seite des Problems interessiert ihn im übrigen nicht. Er fragt nur danach, wie wir dazu kommen die einzelnen Tatsachen des alltäglichen Lebens als bestimmte Ursachen bestimmter Wirkungen anzusehen? Was veranlaßt uns, Ursache und Wirkung in die Wirklichkeit hineinzutragen, zu glauben an die Wirklichkeitsgeltung der Kausalität? Wie gelangen wir dazu, Gesetzmäßigkeit in der Natur festzustellen? H. interessiert sich nur für die Geltung der in den einzelnen Kausalschlüssen inhaltlich festgelegten Gesetze.

Wir können dafür, daß die Kausalität für die Welt der Tatsachen Geltung besitzt (dies allein ist das Problem), weder einen intuitiven noch einen demonstrativen, also reinen Vernunftbeweis anführen. Jeder intuitive Beweis und jeder deduktive Schluß beruht auf der Natur der Vorstellungen. Wir haben aber keinen Einblick in die verborgene Natur der Tatsachen. Wir stellen zwar fest, daß Brot z. B. nahrhaft ist, aber es ist uns die Eigenschaft, die geheime Kraft des Brotes, worauf sein Nährwert beruht, verborgen. Wir können weder intuitiv noch deduktiv von einem Gegenstand auf die Existenz eines anderen, der uns nicht gegenwärtig ist, schließen. „.... every[4]) effect is a distinct event from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the invention or conception of it, a priori, must be entirely arbitrary." Dies wäre aber für eine intuitive Erkenntnis oder einen deduktiven Schluß erforderlich.

---

[3]) ib.

[4]) Enquiry, IV.

Da die „reine Vernunft“ versagt, so müssen wir annehmen, daß wir durch die Beobachtung der Erfahrung zur Annahme der Wirklichkeitsgeltung der Kausalität gelangen. (Unter „Erfahrung“ verstehen wir hier ungefähr das, was bei Kant „Wahrnehmung“ genannt wird.) Jedoch die „reine Erfahrung“ allein ist auch nihct imstande uns über Ursache und Wirkung Aufklärung zu geben. Der[5]) Umstand, daß ein Gegenstand dem anderen vorangeht, mit ihm in zeit-räumlichen Zusammenhang steht, ist ja noch lange kein Grund für die Annahme einer ursächlichen also notwendigen Verknüpfung zwischen ihnen. Wenn demnach die „reine Erfahrung“ allein unsere Schlüsse betreffs der Existenz von Tatsachen nicht begründen kann, so is die Frage „What[6]) is the foundation of all conclusions from experience?“ In der Erfahrung finden wir nur ein Nebeneinander und Nacheinander von Tatsachen; wie gelangen wir aber zu dem Schluß von Vorstellung auf Vorstellung, zu dem gedanklich vollzogenen Uebergang; was veranlaßt uns den einen Gegenstand als Ursache, den anderen als Wirkung miteinander zu verbinden?

Während Hume in der Fragestellung[7]) das Kausalprinzip vom Kausalbegriff scheidet, sieht er im Laufe der weiteren Untersuchung zunächst von der Abhandlung des Kausalprinzips ab. Sobald es bewiesen ist, daß die Wirklichkeitsgeltung der Kausalitätsbeziehung aus der reinen Vernunft nicht abgeleitet werden kann, im Augenblick, in dem die Erfahrung zum Problem wird, gilt nur die eine Frage: „Wy we conclude, that such particular causes must necessarily have such particular, effects, and why we form an inference from one to another?“ Von der Lösung dieses Problems hängt auch die Geltung des Kausalprinzips ab. Auch beim Kausalprinzip handelt es sich für Hume nur um die Frage: Woher die Beziehung des Kausalprinzips auf die Wirklichkeit, woher unser Glaube daran, daß es für die Gegenstände der Erfahrung auch Geltung besitzt.[8])

[5]) ib. V - 1.

[6]) ib. IV - 2

[7]) Treat. 1, III. 6

[8]) Es sei darum hier erinnert, daß das Humsche Problem von Kant nicht gelöst wurde. Letzten Endes reichen die Ausführungen Kants in diesem Punkt nur aus, um die Frage, warum wir die Gegenstände in der Beziehung der Ursächlichkeit auffassen, zu beantworten. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, daß Hume die Kantische Seite des Problems auch erfaßt hatte; er geht darauf gar nicht erst ein.

Der[9]) Kausalschluß vollzieht sich äußerlich folgendermaßen: Wir erinnern uns, eine Art von Gegenständen in der Erfahrung wahrgenommen zu haben, gleichzeitig erinnern wir uns, daß diese Gegenstände ständig mit einer anderen Art von Gegenständen im zeit-räumlichen Zusammenhang standen. Die zeitlich früher Wahrgenommenen werden nun ohne weiteres Ursachen, die anderen Wirkungen genannt. Wenn uns nach dieser Erfahrung einer der früher beobachteten Gegenstände begegnet, so schließen wir auf die Existenz des mit ihm in der früheren Erfahrung verbundenen, von uns jetzt nicht wahrgenommenen Gegenstandes. Es sind aber an diesem Schluß zwei Momente zu klären: Wie[10]) kommen wir dazu, den erfahrungsmäßigen zeit-räumlichen Zusammenhang, der rein zufällig sein kann, in die logische Verknüpfung von Ursache und Wirkung umzudeuten, eine notwendige Verbindung zwischen den Gegenständen anzunehmen? Dann aber muß bewiesen werden, daß dieser Zusammenhang der in der Erfahrung uns gegebenen Gegenstände auch in der Zukunft bestehen wird? Man kann es einräumen, daß die Erfahrung uns unmittelbare und gewisse Auskunft über die Gegenstände der Vergangenheit gibt, „but[11]) why this experience should be extended to future times, and to other objects, which for aught we know, may be only in appearance similar; this is the main question on which I would insist.[12])" Oder wie H. sich noch ausdrückt: These two propositions are far from being the same, I have found that such an object has always been attended with such an effect, and I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects."

Mit der Frage nach der Geltung des Kausalsatzes wird gleichzeitig auch das gesamte Gebiet des Wissens von den „matters of fact", die Wissenschaft, die nur mit „moralischen" Beweisen arbeitet, problematisch; denn alles Schließen in Bezug auf Tatsachen beruht auf dem Kausalsatz Die Geltung der „moral science" ist die Geltung des Kausalsatzes. Es hieße, sich im Kreise drehen, wollte man mit ihrer Hilfe den Kausalsatz sicherstellen.

Wir haben auch keine demonstrativen, „relations of ideas" betreffenden Beweise für die Notwendigkeit und Gleichmäßigkeit der Vorgänge in der Natur. Wir haben

---

[9]) Treat. 1, III/6.
[10]) Enquiry.
[11]) Enquiry, IV - 2.
[12]) ib.

keinen Einblick in die geheimen, verursachenden Kräfte der Dinge, an den Gegenständen nehmen wir nichts wahr, was uns als ihre wirkende Eigenschaft erscheint. Also kann die Notwendigkeit nicht vernunftgemäß, demonstrativ bewiesen werden. Auch die Gleichmäßigkeit im Naturablauf ist nicht durch die Prinzipien der Vernunft verbürgt. Wir können uns zu jeder Zeit eine Aenderung im Naturgeschehen vorstellen. Die Gegenstände der Erfahrung enthalten nichts für uns Erkennbares, wodurch ein anderer Zusammenhang unter ihnen für in der Zukunft unmöglich, weil ihrer Natur widersprechend, gehalten werden müßte, "May[13]) I not clearly and distinctly conceive, that a body, falling from the clouds, and which, in all other respects, resembles snow, has yet the taste of salt or feeling of fire?" — Es ist also erwiesen, daß die Vernunft nicht die Veranlassung, der Grund unserer Schlüsse aus der Erfahrung sein kann. Wir kennen keine „zwingenden[14]) Ueberlegungen", worauf unsere Kausalschlüsse beruhen.

Wenn uns die Vernunft von der notwendigen Verknüpfung zweier Gegenstände nicht überzeugen kann, wir aber trotzdem eine solche Verknüpfung vollziehen, an sie „glauben", sie für wirklich halten, so müssen uns andere in unserer Natur liegenden Kräfte dazu veranlassen. In der Tat gibt es gewisse „natural relations" die uns antreiben, von einem Gegenstand zu einem anderen d e n k e n d[15]) überzugehen. H. prägt an dieser Stelle, den für das Verständnis seiner Kausalitätslehre eminent wichtigen Satz: „When[16]) the mind, therefore, passes from the idea or impression of one object to the idea or belief of another, it is not determin'd bei reason, but by certain principles, which associate together the ideas of these objects, and unite them in the imagination.„ Zunächst geht aus diesem Satz hervor, daß wenn H. es ablehnt, aus der Vernunft die Geltung des Kausalsatzes abzuleiten, er damit nur meint, daß wir keinen Einblick in die wirkliche Natur der Gegenstände haben, wodurch wir uns von einer Verknüpfung überzeugen könnten. Es kann uns kein Vernunftschluß auf Grund der Natur der Gegenstände von einer notwendigen Verknüpfung zwischen ihnen überzeugen. Nichts ist aber damit noch über die Vernunftmäßigkeit, die Logizität des Kausalsatzes überhaupt ausgesagt. An unzähligen Stellen

---

[13]) Enquiry, IV - 2.
[14]) Treat. 1, III/6.
[15]) ib.
[16]) ib.

erkennt H. an, daß der Kausalschluß ein Denkvorgang ist, der Uebergang von Ursache zur Wirkung garnicht anders als gedanklich vollzogen werden kann. Allerdings — und hier setzt der Positivismus H.'s ein — beruht der gedankliche Uebergang auf einem natürlichen; der aber wird selbst von gewissen natürlichen Beziehungen hervorgerufen. Eine solche natürliche Beziehung ist auch das ständige Zusammenvorkommen zweier Gegenstände in der Erfahrung. Zunächst hat sie eine rein psychologische Bedeutung, indem sie einen Zusammenhang unserer Vorstellungen bedingt, der vorläufig alogisch ist. Das ständige Neben- und Nacheinander assoziiert die Vorstellungen infolge einer unerforschlichen „original[17]) quality of human nature" so, daß[18]) die eine die andere „ohne weiteres mit sich zieht". Auf dieser natürlichen Beziehung (H. nennt sie auch „Ursächlichkeit", in diesem Sinne ist sie aber nicht die notwendige Verknüpfung, die eine philosophische Relation ist, sondern der natürliche Grund zunächst natürlicher, unwillkürlicher Assoziationen) „only[19]) ..... we are able to reason upon it, or draw any inference from it." Der ständige zeiträumliche Zusammenhang zweier Gegenstände assoziiert ihre Vorstellungen für die „imagination". Die „Einbildungskraft" hat es mit bereits durch „natürliche Beziehungen" vereinigten Vorstellungen zu tun.

Was versteht aber H. unter „imagination"? Er[20]) selbst weist darauf hin, daß er diesen Ausdruck nicht immer im gleichen Sinn gebraucht. Von Bedeutung für das Verständnis H.'s ist es zu wissen, daß er die gesamte sogenannte Wahrscheinlichkeitserkenntnis auf die Tätigkeit der „Einbildungskraft" zurückführt. In diesem Sinne ist sie „das[21]) Vermögen, neue, nicht unmittelbar durch die Erinnerung aufgenötigte Verknüpfungen von Vorstellungen zu vollziehen; sie ist das Vermögen der eigentlichen (spontanen) Tätigkeit der Vorstellungsverknüpfung, also einer Denktätigkeit im eminenten Sinne." Man könnte sie auch das synthetische Verstandesvermögen nennen.[22]) Sie ist es, die die von den

---

[17]) Treat., 1., I/4.

[18]) ib. I/5.

[19]) ib. III/7

[20]) Treat. 1. III/9.

[21]) Lipps, 191. Anm. zu seiner Treatise-Uebersetzung.

[22]) Nach Riehl kennt H. nur die analytische Funktion der Vernunft. Sie ist nur passiv und reflektierend. „Die einzige tätige Kraft des Geistes ist bei ihm die Einbildungskraft." — Es scheint uns daß R. die Vieldeutigkeit der Einbildungskraft bei H. übersieht. Den Sinn, den das Wort für uns besitzt, kennt allerdings auch H.;

natürlichen Beziehungen der Kausalität und Aehnlichkeit geschaffene psychologische, unnwillkürliche Assoziation logisch auffaßt, von ihr getrieben, die Beziehung der Ursächlichkeit denkend verwirklicht. Es wäre demnach streng zu scheiden zwischen dem psychologischen Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung, und dem durch diesen Uebergang veranlaßten Schluß von Ursache auf Wirkung.[23])

Jetzt erst sind wir soweit, das Problem der „Notwendigkeit" und das der „Geltung der Kausalschlüsse" lösen zu können. Wenn wir in der Erfahrung unzählige Male zwei Gegenstände in zeit-räumlichem Zusammenhang wahrgenommen haben, so entsteht in uns infolge der Uebung und Gewohnheit die Neigung beim Anblick eines der Gegenstände zur Vorstellung des anderen überzugehen. Der Uebergang erfolgt zwangsläufig. Der „Geist" wird dazu genötigt. Dieser Eindruck der Nötigung zum Uebergang von einem Gegenstand zum anderen, den wir empfinden, verschafft uns die Vorstellung der Notwendigkeit. Die Notwendigkeit ist nicht an oder in den Gegenständen, sie besteht im Geist. „.... necessity[24]) is nothing but that determination of the thougt to pass from causes to effects, and from effects to causes, according to their experienc'd union." Korrekter ist dies im „An Enquiry" formuliert in dem Satz: „This[25]) connexion, therefore, which we feel in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion." Der Uebergang, die Nötigung ist immer noch psychologisch. Der Geist geht nicht von Ursache zur Wirkung über, wie es im „Treatise" heißt, sondern von einem Gegenstand zu seinem gewöhnlichen Begleiter. (Es ist zu beachten, daß dieser zwangsmäßige psychologische Uebergang von den Gegenständen der Erfahrung gefordert wird, also ein objektives Moment bei sich trägt.)

Nun beginnt die Funktion der „imagination" als ein spontanes, synthetisches Verstandesvermögen, das die Gegen-

---

Aber er gibt ihm auch eine viel tiefere Bedeutung. Die Einbildungskraft ist auch die Grundlage aller Erfahrungsschlüsse und als solches ein spontanes Denkvermögen, das im Grunde genommen die synthetische Funktion des Verstandes darstellt. Nur weil R. ebenso wie Cassirer die logische Qualität der Kausalschlüsse bei H. nicht anerkennt, hat er dies übersehen.

23) Allerdings wird diese Scheidung von H. nicht streng durchgeführt.

24) Treat. 1. III/14.

25) Enquiry, VII - 2.

stände der Erfahrung in der Beziehung der Ursächlichkeit logisch miteinander verbindet. „.... having[26]) found, in many instances, that any two kinds of objects, flame and heat, snow and cold, have always been conjoined together; if flame or snow be predented anew to the senses, the mind is carried by custom to expect heat or ocld, and to b e l i e v e, that such a quality does exist, and will discoer itself upon a nearer approach.“ Das ständige Neben- und Nacheinander veranlaßt uns über den Weg der assoziativpsychologischen Vorstellungsverknüpfung zur Anerkennung der Ursächlichkeit, zum „Glauben“[27]) an wirkende Eigenschaften von Gegenständen. Wie geschieht dies, und was ist die Natur dieses „Glaubens“?

Der Ausgangspunkt eines jeden Kausalschlusses ist ein den Sinnen oder der Erinnerung gegenwärtiger Eindruck. Dieser Eindruck unterscheidet sich von irgendwelchen Phantasien nicht durch den Inhalt, sondern durch eine b e s o n d e r e A r t von Lebhaftigkeit des Empfindens oder Erlebens. In der besonderen Lebhaftigkeit besteht das jedem Eindruck anhaftende Wirklichkeitsbewußtsein „'Tis[28]) merely the force and liveliness of the perception, which constitutes the first act of the judgment, and lays the foundation of that r e a s o n i n g, which we build upon it, when trace the relation of cause and effect.“ — Im Kausalschluß gehen wir von dem „Eindruck“ zur „Vorstellung“ eines in der Erfahrung gegebenen jetzt nicht gegenwärtigen Gegenstandes über. Wesentlich an diesem Uebergang ist, daß der noch nicht wahrgenommene Gegenstand mit absoluter Gewißheit erwartet oder — wenn wir von einer Wirkung auf ihre Ursache zurückschließen — als existierend gedacht wird. Auch die mit der unmittelbaren Impression ursächlich verbunde „Vorstellung“ hat eine Lebhaftigkeit, die sonst nur den „Eindrücken“ eigen ist, auch sie wird von dem Bewußtsein der Wirklichkeit getragen. Das[29]) Wirklichkeitsbewußtsein ist es, was H. unter „belief“ versteht. Es kann bestimmt werden als das Dasein einer lebhaften Vorstellung, „related[30]) to or associated with a present impression.“

Der[31]) „Glaube“ entsteht auf Grund einer Eigenschaft

---

[26]) Enquiry, V.

[27]) Wir glauben daran, daß der Schnee die Ursache der Kälte ist.

[28]) Treat. 1. III/5.

[29]) ib.

[30]) ib. III/7.

[31]) ib. III/8.

der menschlichen Natur, derzufolge ein ursprünglicher Eindruck der mit ihr in Beziehung stehenden Vorstellung von seiner Stärke und Lebhaftigkeit abgibt. Je enger und vollkommener die Beziehung, um so leichter der Uebergang von Eindruck zur Vorstellung. Je leichter aber der Uebergang, umso eher verbleibt der „Geist" bei seiner durch den Eindruck hervorgerufenen „Disposition", umso stärker dann die Lebhaftigkeit der Vorstellung. Es ist aber nicht die Kraft des gegenwärtigen Eindrucks, die die Lebhaftigkeit der Vorstellung bewirkt. Nur wenn durch die Gewohnheit zwei Gegenstände für den Geist assoziiert werden, erhält die Vorstellung die Lebhaftigkeit, die den Glauben auszeichnet, und die das Wirklichkeitsbewußtsein ausmacht. „.....all the belief, which follows upon any present impression, is deriv'd solely from that origin." So kommt H. zu dem Ergebnis, daß „Glaube" nichts anderes sei als ein lebendiger und intensiver Vollzug einer Vorstellung, veranlaßt durch ihre auf Grund der Gewohnheit erzeugten Beziehung zu einem gegenwärtigen Eindruck. Oder wie es im „Enquiry" heißt: „And[33]) in philosophy, we can go no farther than assert, that belief is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judement from the fictions of the imagination." (Imagination hier im Sinne von Phantasie.) .So schreibt H.: „'Tis[34]) not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, bat likewise in philosophy. When I am convinc'd of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strangly upon me. When I give preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence." Es ist hier unzweideutig gesagt, was für Bedeutung H. dem „belief" zuschreibt. Auf ihm beruht die Geltung unserer Kausalschlüsse. Es ist das Kriterium der Wahrheit, das[35]) in einer „gefühlsmäßig-intuitiven Gewißheit" besteht. (Als Belegstelle hierfür beachte man auch die Anmerkung H.'s Treatise, Bd. 1, III. 7, wo er erklärt, daß der Glaube gleichbedeutend sei mit der Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen.)[36])

---

[32]) ib.

[33]) Enquiry, V.

[34]) Treat. 1. III/8.

[35]) H. Maier, W. W.

[36]) Es sei hier daran erinnert, daß auch neuere Logiker nicht in der Lage sind, „objektive" Kriterien der Wahrheit aufzustellen. So muß z. B. Sigwart in seiner Logik erklären, daß auf die Frage nach den Kennzeichen des notwendigen und allgemeinen Urteilens

Das[37]) Gefühl des „belief“ ist permanent, irresistible, and universal“. Eben hierauf beruht seine Geltung. Innerhalb der Einbildungskraft sind nämlich auch „changeable, weak, and irregular“ Antriebe festzustellen. Sie sind die Quellen der Irrtümer. Dagegen[38]) haben Erfahrungsschlüsse, die auf den ersten beruhen, wie z. B. die Kausalsätze, auf unbedingte Gewißheit Anspruch. Sie[39]) sind über jeden Zweifel erhaben und frei von jeglichem Grad Ungewißheit. Das „belief“ besitzt insofern „objektive“ Geltung, als es erstens von den Obejkten gefordert wird (es wird den Menschen von den Gegenständen der Erfahrung aufgedrängt) und zweitens beständig und allgemein sich auswirkt. Allerdings[40]) ist diese „objektive“ Gültigkeit letzten Endes „tatsachen- und erfahrungsfrei.“ Wenn auch das Gefühl als solches von den Objekten gefordert wird, so beruht seine Geltung auf einer Eigenschaft der menschlichen Natur.

Ausführlicher wird diese „Objektivität“ im „Enquiry“ mit der „pre-established harmony“ zwischen dem Lauf der

---

zuletzt keine andere Antwort gibt, als Berufung auf die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz, das einen Teil unseres Denkens begleitet, auf das Bewußtsein, daß wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können als wir denken.“ Und er fährt mit einem echt H.'schen Satz fort: „Der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewißheit überhaupt . . .“ (Es soll natürlich nicht damit gesagt werden, daß H. schon den tiefen Einblick Sigwarts in die Möglichkeiten, Grenzen und Wesen der Logik hatte. Er war weit davon entfernt. Aber seine „darauf bezügliche Hypothese“, wie er sich ausdrückt, war ein sehr glücklicher Anfang. S. Sigwart, Logik, 2, 3, auch H. Maier in seinen Anmerkungen dazu und H. Maier, WW.

[37]) Treat. 1. IV /4.

[38]) Cassierer ist der Meinung, daß bei H. das Urteil: Die Sonne wird morgen von neuem aufgehen, nur Wahrscheinlichkeitsgeltung in dem Sinne habe, „daß es den psychologischen Schein der Wahrheit für sich hat; objektiv betrachtet aber spricht für diese Annahme nicht das geringste mehr, als für die Behauptung des Gegenteiles.“ — Dies ist offenbar falsch. Die Erfahrungsschlüsse sind auch für H. über jeden Zweifel erhaben, (S. Treatise, B. 1, Teil III, Abschn. 11) sie besitzen nur keine demonstrative Gewißheit. C. übersieht, daß das „belief“ die Objektivität der Erfahrung verbürgt, „gefühlsmäßig-intuitive Gewißheit“ besitzt.

[39]) Treat. 1. III/11 und Enquiry X. 1.

[40]) H. Maier, W. W.

Natur und der Folge unserer Vorstellungen begründet[41]). „It is more conformable to the ordinary wisdom of nature to secure so necessary an act of the mind, by some instinkt or mechanical tendency, which may be infallible in its operations, may discover itself at the first appearance of life and thought, and may be independent of all the laboured deductions of the understanding." Dieser Instinkt führt unsere Gedanken übereinstimmend mit dem Gang der Natur. Indem ihm durch die „Weisheit der Natur" die Funktion zugewiesen wird, unsere Gedanken dem Naturlauf parallel zu geleiten, haftet ihm von seinem Ursprung Objektivität an. Von dieser „pre-stablished harmony" überzeugt uns auch der Umstand, daß wir ohne ihre Annahme nicht existieren könnten. Alle unsere Handlungen beruhen auf diese Voraussetzung. Ohne sie würde „all[42]) discourse, all action ..... immediately cease; and men remain in a total lethargy, till the necessities of nature, unsatisfied, put an end to their miserable existence."

Wir können also das Ergebnis wie folgt zusammenfassen: Grund für jeden Kausalabschluß ist die durch die Gewohnheit erzeugte psychologische Nötigung der Vorstellungsverknüpfung, die zwischen Eindruck und Vorstellung die Beziehung schaffend, über die „imagination" das „belief" an der Ursächlichkeit hervorruft.

2. Der Skeptizismus.

Aus den obigen Ausführungen ergibt sich, daß H.'s erkenntnistheoretischer Standpunkt positiv-kritisch[43]) ist. Der Positivismus besteht in der Zurückführung der Geltung der Tatsachenwissenschaften auf das Geltungsgefühl des „Glaubens". Kritisch ist die Methode, durch die er zu seinen Ergebnissen gelangt. Er lehnt die reine Vernunft für die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht wegen ihrer Unvollkommenheit, Unbeständigkeit oder wegen sonstiger skeptischer Einwände gegen sie ab. Gemäß[44]) seinem Programm untersucht er die Natur des Verstandes, seine Fähigkeiten und Grenzen, und so gelangt er zum „belief".

Aus den Fähigkeiten und Grenzen eines vollkommen verläßlichen menschlichen Verstandes argumentierend, stößt H. auf das „belief". Es gehört zu den Gepflogenheiten H.'s, seine Ansichten mit der Anführung der Einwände von Skeptikern

---

41) Enquiry, V.

42) Enquiry, XII - 2.

43) Wenn auch nicht im Sinn des späteren Kritizismus.

44) Enquiry, I. u. Treat. Einleitung

zu stützen, indem er zeigt, daß sie gegen jedes andere philosophische System Beweiskraft besitzen. Im übrigen darf man seine skeptischen Ausführungen nur im Sinne einer seiner eigenen Aeußerungen im „Treatise“ lesen. Er sagt: „Nature[45]), by an absolute and uncontroulable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel..... My entention then in displaying so carefully the arguments of that fantastic sect, is only to make the reader sensible of the truth of my hypothesis,....“ Er äußert sich auch verschiedentlich sehr abfällig über den Skeptizismus. So nennt er die skeptischen Zweifel „Sophistereien[46]) einer Afterschule“. Der[47]) Skeptizismus ist eine Krankheit, die nie ganz geheilt werden kann, die aber trotzdem harmlos ist. Die Natur wir dimmer stärker sein, und mit Leichtigkeit diese „philosophische Melancholie“, diese „geistige Ueberspannung“ lösen können. Man muß anerkennen, daß in allen Erfahrungsschlüssen die Vernunft einen Schritt tut, welcher durch keinen Beweis oder aus dem Denken entlehnten Grund gerechtfertigt werden kann. Es besteht aber doch keine Gefahr, daß diese Schlüsse, auf denen unsere ganze Tatsachenwissenschaft beruht, durch diese Erkenntnis erschüttert werden. „If[48]) the mind be not engaged by argument to make this step, it must be induced by some other principle of equal weight and authority; and that principle will preserve its influence as long as human nature remains the same.“

In diesem Sinne lehnt H. die „skeptischen Einwände in Bezug auf die Vernunft“, wie auch in „Bezug auf die Sinne“ ab. Wenn auch die gesonderte und dauernde Existenz aus reinen Vernunftgründen nicht abgeleitet werden kann, so ist sie doch sichergestellt. Es gibt Augenblicke „when[49]) he awakes from his dream, he will be the first to join in the laugh against himself, and to confess, that all his objections are mere amusement, and can have other tendency than to show the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe;“ Vollends gilt dies vom Kausalsatz. Hier ist es völlig sinnlos, sich den übertriebenen Zweifeln der Skeptiker hinzugeben. Was soll denn damit erreicht werden, welcher Nutzen soll daraus entstehen? Der Mensch muß handeln, folgern, „glauben“.

---

[45]) Treat. 1. IV/1.
[46]) Principles o. M.
[47]) Treat. 1. IV/2.
[48]) Enquiry, V.
[49]) Enquiry, XII - 2.

Gleichzeitig nützt H. die Gelegenheit, um seine Raum- und Zeitlehre, seine Lehre von den abstrakten Begriffen noch einmal zu empfehlen. Indem er zeigt, daß die übliche Anschauung von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit zu unvermeidlichen Widersprüchen führt und den Skeptikern Gelegenheit gibt, Triumphe zu feiern. In Wirklichkeit aber verhält es sich so, „that[50]) nothing can be more sceptical, or more full of doubt and hesitation, than this scepticism itself, which arises from some of the paradoxical conclusions of geometry or the science of quantity."

Ein „mäßiges Zweifeln" hält H. allerdings für eine notwendige Voraussetzung des Philosophierens. Es ist aber damit nur eine Ablehnung des Dogmatismus gemeint. Der Philosoph soll sich von Vorurteilen befreien, um unparteiisch urteilen zu können. Ebenso[52]) wird dann ein „milderer Skeptizismus" empfohlen, um uns vor Untersuchungen zu bewahren, die sich mit Gegenständen befassen, welche über die Grenzen und Natur unseres Verstandes hinausragen und deren Erfassung die Fähigkeiten unserer Vernunft übertreffen. Der Mensch muß sich mit den ihn gesetzten Grenzen abfinden und ihnen entsprechend das Gebiet seines Forschens auf die Gegenstände des „common life" beschränken. Dieser „mildere Skeptizismus" ist, wie man sieht, ein kritischer Standpunkt.[53])

Zusammenfassend muß festgestellt werden, daß H. in Ablehnung alles rationalistischen Philosophierens und seiner Voraussetzungen wohl für Skeptiker gelten kann. Dagegen erkennt er vor allem eine positive Tatsachenwissenschaft an, für welche die Kausalität die beherrschende Bedeutung hat. Die Kausalität selbst wird auf Instinktintuition gegründet. In den „Dialogen über die natürliche Religion" läßt H. Cleanthes sagen: „The[54]) declared profession of every reasonable sceptic is only to reject abstruse, remote and refined arguments; to adhere to common sense and the plain instincts of nature; and to assent, where-ever any reasons strike him with so full a force, that he cannot, without the greatest violence, prevent it." Daß H. auch einer von diesen „reasonable sceptic" ist, kann nicht bezweifelt

---

50) Enquiry, XII - 2.
51) Enquiry, XII - 1.
52) ib. XII - 3.
53) Vgl. o. Anm. 43
54) Teil III.

werden. In diesem Satz faßt Cleanthes das methodologische Ergebnis des „Treatise“ zusammen.

3. Die Lehre von der menschl. Natur oder die Einheitlichkeit des philosophischen Systems Humes.

In seiner programmatischen Einleitung zum „Treatise“ stellt H. die These auf, daß alle Gebiete des Wissens, sogar Geometrie, Mathematik usw. von der menschlichen Natur abhängig sind. Ihre Kenntnis ist daher die Voraussetzung für die Begründung der verschiedenen Wissenschaften, für jede wissenschaftliche Betätigung. Indem er die Prinzipien der menschlichen Natur klarzulegen versucht, ist er sich dessen bewußt, daß er damit zugleich ein vollständiges System der Wissenschaften,[55]) die Religionsphilosophie inbegriffen, „auf eine fast vollständig neue Grundlage aufrichtet.“ So schreibt er auch im ersten Abschnitt des Buches „Of Morals“: „I[56]) am not., ... without hopes, that he present system of philosophy will acquire new force as it advances; and that our reasonings concerning morals will corroborate whatever has been said concerning the understanding and the passions.“

Die menschliche Natur als die Grundlage allen Wissens sichert die Einheitlichkeit des Systems. Wie[57]) H. die erkenntnistheoretische Geltung der Tatsachenwissenschaften aus dem Gefühl des „Glaubens“ herleitet, so gelangt er auch in der Ethik zu einem Gefühl der „Sympathie“. Die[58]) „Wertung“ menschlicher Handlungen kann nicht durch die Vernunft erfolgen. Die Vernunft ist in Bezug auf die Moralität von Handlungen „kühl und uninteressiert“, sie kann uns nur über ihre Tendenzen belehren. Die Billigung oder Mißbilligung wurzelt in einem „aktiven Empfinden oder Gefühl“. Unsere Aufgabe ist es nun zu zeigen, inwiefern die Hume'sche Religionsphilosophie, auf der „Lehre von der menschlichen Natur“ aufgebaut, das System schließt und bestätigt.

---

[55]) Treat. Einleitung
[56]) Treat. 3. I/1.
[57]) H. Maier, W. W.
[58]) Principles o. M. Anh. I., c. auch Treat. 3, I/1.

2. Abschnitt.

Die Methode der Hume'schen Religionswissenschaft.

Die[1]) Religionsphilosophie ist derjenige Teil der Philosophie H'.s, der am ehesten sich dazu eignen könnte, ihm die Bezeichnung Skeptiker zu verschaffen. So meint z. B. Troeltsch, daß H. die Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis skeptisch verneine und die Religionsgeschichte „aus Mißverständnissen und willkürlichen Deutungen der sinnlichen Erfahrung" ableite. Wir werden noch im Laufe unserer Abhandlung Gelegenheit haben, festzustellen, wie unberechtigt diese Behauptung Troeltsch's ist. Aber schon jetzt soll gezeigt werden, daß zumindest die Methode der Religionsphilosophie H.'s mit Skepsis nichts zu tun hat. Wie es um ihre Ergebnisse bestellt ist, kann erst später dargelegt werden.

Wie sehr auch H. bei der Forschung der Religion Religionsphilosoph und kein Erkenntnistheoretiker ist, so ist doch seine Erkenntnislehre die Voraussetzung für seine Religionsphilosophie. Wenn[2]) H. im „Treatise" den grundlegenden Satz aufstellt, wonach der Mensch niemals auch nur einen Schritt weit über sich hinaus könne, richte er auch seine Aufmerksamkeit so intensiv wie nur möglich auf die Betrachtung der Außenwelt; wollte er auch versuchen, zum Himmel vorzudringen, niemals kann er sich ein Dasein vorstellen, das über dasjenige hinausgehe, das dem Bewußtsein in seinen Perzeptionen gegeben ist, so gilt dies ohne Einschränkung auch für die Religion. Dieser Satz ist wie in der Erkenntnislehre auch für die Religionsphilosophie von grundlegender Bedeutung. Allerdings ist der Kernpunkt eines jeden religiösen Systems Gott, dessen Dasein das in unseren Perzeptionen Gegebene überragt. Wenn aber auch die Existenz Gottes von unseren Perzeptionen „spezifisch" verschieden ist, so ist sie doch in den Perzeptionen, in Beziehung mit ihnen verflochten, vorhanden. Gott ist dem Menschen in einer ursächlichen Beziehung gegeben. Diese Beziehung ist der Urgegenstand der Religionsphilosophie.

Da uns nur eine Beziehung gegeben ist, so ist es unerläßlich, daß wir bei unserem Forschen ganz besondere Vorsicht üben. Hier[3]) ist es angebracht, auf die Schwäche, Eingeschränktheit und Blindheit der menschlichen Vernunft

---

[1]) c. Riehl, Kritizismus.
[2]) 1. II/6.
[3]) Dialogues I.

zu achten. Wenn wir bei der Erklärung der einfachsten Zusammenhänge uns von einer Art Instinkt oder Notwendigkeit leiten lassen müssen und uns nicht auf die reinen Vernunftbeweisen verlassen können, um wieviel mehr gilt es, sich skeptisch der Vernunft gegenüber zu verhalten, wenn sie uns über die Entstehung der Welt und ihren Schöpfer, sein Wesen und seine Eigenschaften belehren soll. Jedoch kann dieses „skeptische Verhalten" H.'s wie in der Erkenntnistheorie so auch in der Religionsphilosophie nicht Skeptizismus genannt werden. Wie dort handelt es sich auch hier um die Anerkennung der Grenzen und Fähigkeiten der Vernunft. Auch hier ist das „skeptische Verhalten" eine Forderung der kritischen Methode,[4]) die sich der besonderen Natur des Gegenstandes entsprechend auswirkt. „So[5]) long as we confine our speculations to trade, ore morals, or politics, or criticism, we make appeals, every moment, to common sense and experience, which strengthen our philosophical conclusions, and remove (ar least, in part) the suspicion, which we so justly entertain with regard to every reasoning, that is very subtile and refined." Wir haben aber diesen Vorteil nicht auf dem Gebiet der Religionsphilosophie. Sie handelt von Gegenständen, die infolge ihrer Natur die größten Schwierigkeiten unserem Verstand bereiten. „Wir[6]) gleichen Leuten, die im fremden Lande leben, jedes Ding erregt ihr Mißtrauen und jeden Augenblick sind sie in Gefahr, gegen die Gesetze und Sitten der Leute, mit denen sie leben und verkehren, zu verstoßen."

„Nothing[7]) exists without a cause; and the originial cause of this universe (whatever it be) we call God....." Da die Gültigkeit des allgemeinen Kausalsatzes im „belief" wurzelt, dies Gefühl aber auf der erfahrungsmäßigen Gewohnheit der Vorstellungsverknüpfung beruht, so ist der Gottesbegriff in der Beziehung der Ursächlichkeit zum Universum in der Erfahrung gegeben. Nichts ist natürlich damit von dem wesenhaften Sein Gottes ausgesagt. Die Erfahrung gibt uns zunächst die Vorstellung Gottes als eine inhaltlich unbestimmte Vorstellung einer ersten Ursache. Diese Vorstellung ist der Ausgangspunkt der H.'schen Religionsphilosophie. Sie bestimmt den Verlauf der ganzen weiteren Forschung.

Ebenso wie in der Erkenntnislehre H.'s die reine Er-

---

[4]) S. oben Teil II. Abschn. I., Anm. 43.
[5]) Dialogues I.
[6]) ib.
[7]) ib. II.

fahrung oder die Warnehmung keine Wissenschaft von Tatsachen begründen kann, sondern blos das Material für sie bietet, das in der Beziehung zur menschlichen Natur verarbeitet, zur Wissenschaft wird, so ist auch die durch die Erfahrung in der Beziehung der Ursächlichkeit gegebene Gottesvorstellung nicht ausreichend zur Begründung der Religion. In Bezug auf die Religion ist sie vollkommen neutral. Wie in der Erkenntnislehre die reine Erfahrung vorwissenschaftlich ist, so auch in der Religionsphilosophie die in der Erfahrung gegebene Gottesvorstellung religiös indifferent. Erst indem sie Beziehung zur Spekulation und zur menschlichen Natur erhält, begründet sie die religiöse Gottesvorstellung, die Gottesidee der Religionsphilosophie.

Daraus ergeben sich die zwei Hauptfragen: Wurzelt [8]) die religiöse Gottesvorstellung und damit die Religion in der Vernunft oder im Gemüt. Während die erste Frage notwendig kritisch gelöst wird, führt die Analyse der menschlichen Natur betreffs der zweiten zu einem Positivismus, der sehr an den des „belief" des „Treatise" erinnert. Wie in der Erkenntnistheorie so ist H. auch in seiner Religionsphilosophie kritischer Positivist.

1. Kapitel.

Kritik der Theologie

Jede Religionswissenschaftliche Untersuchung hat sich vor allem mit der Frage zu befassen, ob und inwiefern Religion in Vernunft begründet ist. Dies ist der erste Punkt, der zu erörtern und klarzulegen ist. Die Vorbereitungen zur Klärung dieser Frage hat H. in seinen erkenntnistheoretischen Werken geleistet; sie sind die Voraussetzungen für seine religionswissenschaftlichen Untersuchungen.

Die reine Vernunft ist wirklichkeitsfrei, sie kann uns über das Dasein von Tatsachen keine Auskunft erteilen. Es geht aber um Tatsachen innerhalb der Religion. Die Religion kann also nur insofern eine Grundlage in der Vernunft haben, „als sie sich auf Erfahrung stützen kann [1])." Alle unsere Vorstellungen sind Kopien von „Eindrücken". Auch [2]) unsere religiösen Vorstellungen haben hier ihren Ursprung. Dieser Standpunkt führt notwendig zu einer kritischen Ablehnung jeder Theologie, die die Religion auf

---

[8]) Nat. relig., Einleitung.

[1]) Enquiry, XII. - 3.

[2]) Treat., 1. III/14.

Vernunftsschlüsse gründen will, dabei aber, die Grenzen der Erfahrung überschreitend, auch die der Vernunft gesetzten Schranken sprengt. Die Voraussetzungen der H.'schen Religionsphilosophie führen notwendig zur Ablehnung eines jeden Gottesbeweises, der a priori aus der reinen Vernunft argumentiert, ebenso aber auch zur Kritik derjenigen Gottesbeweise, die, wenn auch von der Erfahrung ausgehend, die in ihr gegebenen Möglichkeiten der Gotteserkenntnis überschreiten.

Der kritische Teil der H.'schen Religionsphilosophie ist, abgesehen von einzelnen Stellen im „Treatise" und „Enquiry", in den „Dialogues concerning natural Religion" zusammenhängend niedergelegt. Demea, der Vertreter der dogmatischen Gläubigkeit, Cleanthes, der Sprecher der Vernunftreligion und Philo, nicht der „rücksichtslose Skeptiker", wie ihn Hermippus, der junge Freund Pamphilos' verzeihlicherweise mißversteht, sondern der kritische Positivist, unterhalten sich über den teleologischen, a priorischen und den moralischen Gottesbeweis. (Wenn auch Philo in den „Dialogues" hauptsächlich als scharfer Kritiker aller Gottesbeweise auftritt, so bekennt er sich doch unzweideutig zu positiven Grundsätzen. (Siehe Teil XII.) Allerdings werden sie in ihrer Begründung nur angedeutet und wenig überzeugend dargelegt.)

Als Ausgangspunkt dient die Feststellung Demeas, daß das Dasein Gottes über jeden Zweifel erhaben sei, allein seine Natur, seine Wesenheit stehen in Frage. Das Dasein Gottes ist die Voraussetzung. In der Tat beginnt das Problem der Religion erst mit der Frage nach der Gottesnatur und ihrer Erkenntnis. Gott ist für den Menschen nur sofern von Bedeutung, als er sich mit seinem Dasein auch seine Natur denken kann und sei sie auch unfaßbar, unbegreiflich. Nicht in der Existenz Gottes sondern in seinem Wesen liegt die Beziehung zwischen ihm und den Menschen. Das Zugeständnis Philos an Demea, daß die Wahrheit von Gottes Dasein „unfraglich" und „selbstverständlich" sei, verliert seine religiöse Bedeutung durch die Begründung, die es mit sich führt. „Nothing[3]) exists without a cause; and the original cause of this universe (whatever it be) we call God; and piously ascribe to him every species of perfection." Das ist aber nicht der Gott, den wir suchen, der für die Religion und dem religiösen Menschen von Bedeutung ist. Es ist vollkommen belanglos, wie wir die ursprüngliche Ursache des Universums nennen, und ob wir ihm pietätvoll

[3]) Dialogues, II.

jede Art von Vollkommenheit zuschreiben oder nicht. Die religiöse Fragestellung lautet: Was ist diese ursprüngliche Ursache und wie verhält sie sich zu der Welt und den Menschen. Kann die Vernunft dieses Problem lösen? Darauf will H. in den „Dialogues" die Antwort geben.

I. Abschnitt.

Die natürlichen Attribute Gottes.

1. Der kosmologische Gottesbeweis.

Da allein die Erfahrung uns über die Ursache einer Erscheinung belehren kann, so sind wir auch bei unserem Bestreben, die ursprüngliche Ursache der Welt zu erforschen, gezwungen, uns an sie zu wenden, sie zu befragen. Es zeigt sich nun, daß das Universum eine frappante Aehnlichkeit mit den Schöpfungen des menschlichen Geistes aufweist. Die Ordnungsprinzipien dieser Welt gleichen denen, die wir von den Werken der Menschen her kennen. Betrachten wir die Welt als Ganzes, so drängt sich uns ihre Aehnlichkeit mit einer Maschine auf. Alle Teile dieser Weltmaschine sind mit ungeheurer Genauigkeit zueinander gepaßt. Die Ziele sind stets den Mitteln angemessen. Diese Ordnung, dieses vernünftige Zusammenwirken der einzelnen Teile zeugt von intelligenter Absicht. „Since[4]) therefore the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of alnaogy, that the causes also resemble; and that the Author of Nature is somewhat similar to the mind of man....." Es gehört zu den „Regeln,[5]) nach denen Ursachen und Wirkungen erkannt werden," daß gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben müssen. Die letzte Ursache oder Gott muß also eine dem menschlichen Geist ähnliche Intelligenz sein. Dieser Beweis wird im Laufe der Dialoge von den verschiedenen Seiten angegriffen.

a) Zunächst scheitert er an einem methodologischen Fehler. Wenn es auch richtig ist, daß „all[6]) experimental reasonings are founded on the supposition, that similar causes prove similar effects, and similar effects similar causes;..." so kann die Anwendung dieser Schlußfolgerung nur dann zu vollkommener Gewißheit führen, wenn die zu vergleichende Fälle miteinander genau übereinstimmen. Die genaue Gleichartigkeit ist die Voraussetzung für die Sicherheit des

---

[4]) Dialogues, II.
[5]) Treat., 1. III/15.
[6]) Dialogues, II.

Schlusses. Fehlt diese Voraussetzung, so kann das Ergebnis unseres Schließens nur auf Wahrscheinlichkeitsgeltung Anspruch erheben. Und je geringer die Aehnlichkeit in der Erfahrung, umso geringer die Wahrscheinlichkeit, daß unser Schluß richtig ist. — Es ist daher vollkommen verfehlt, wenn Cleanthes von den Ursachen der menschlichen Werke auf die Ursache des Universums schließt. Der menschliche Geist, der Gedanke, der Verstand ist ja nur eines der unzähligen Wirkungsprinzipien im Universum, ist nur ein Teil der Kräfte, die in der Welt für Ursachen wirken. Es ist aber unmöglich, von dem Verhalten eines Teiles des Universums eine Schlußfolgerung auf das ganze zu ziehen. „Does[7]) not the great disproportion bar all comparison and inference? From observing the growth of a hair, can we learn anything concerning the generation of a man?

Wollten wir dies auch zugestehen, wären wir wirklich berechtigt, ein einziges wirkendes Prinzip in der Natur zur Grundlage eines Schlusses über die Gesamtheit des Universums zu machen, so ist nicht einzusehen, warum wir gerade die Vernunft aus der Menge der wirkenden Kräfte herausgreifen. „What[8]) peculiar privilege has this little agitation of the brain which we call thought, that we must thus make it the model of the whole universe?“ Mit welchem Recht nehmen wir an, daß die möglichen Einwohner anderer Planeten auch so etwas wie Vernunft besitzen? „Der[9]) enge Blick eines Bauern, der seine Haushaltung zum Maßstab für die Regierung von Königreichen macht, begeht im Vergleich dazu einen verzeihlichen Trugschluß.“ -- Wenn es aber auch sicher wäre, daß Vernunft und Denken im ganzen Universum zu finden und die wichtigsten Prinzipien der Natur sind, so wäre es immer noch unbegründet, von der uns in der Erfahrung gegebenen Weltordnung auf einen Zustand der Welt zu schließen, der uns notwendig unbekannt sein muß. Es ist nicht einzusehen, „why[10]) the operations of a world, constituted, arranged, adjusted, and with any propriety be extended to a world, which is in its embryo-state, and is advancing towards that constitution and arrangement.“ Es ist daher nicht zu tadeln, wenn jemand behauptet, daß er nicht wisse, was Gott sei. In Anbetracht der Unvollkommenheit und Widersprüche der menschlichen Vernunft ist es nicht zu erwarten, daß wir in unserem Nach-

---

[7]) Dialogues, II.
[8]) ib.
[9]) ib.
[10]) ib.

denken über einen Gegenstand, der so außerhalb jeder Erfahrung liegt, wie die Entstehung der Welt, Erfolg haben sollten. Die Entstehung der Welt ist so einzigartig, daß unsere Erfahrungsschlüsse nichts mit Gewißheit über sie aussagen können. Wenn wir auf Grund der Erfahrung wissen, daß zwei Gegenstände ständig neben- und hintereinander aufgetreten sind, dann werden wir durch die Macht der Gewohnheit gezwungen, diese Verbindung auch in der Zukunft zu erwarten. Wir „glauben" an das wirkliche Vorhandensein einer kausalen Beziehung zwischen den in der Erfahrung verbunden beobachteten Gegenständen. Da wir aber noch nie Gelegenheit hatten, die Entstehung einer Welt zu „erfahren", so können wir über sie nichts aussagen. „Have[11]) you ever seen nature in any such situation as resembles the first arrangement of the elements? Have worlds ever been formed under your eye? and have you had leisure to observe the whole progress of the phenomenon, from the first appearance of order to its final consummation? If you have, then cite your experience, and deliver your theory."

Cleanthes versucht, diese Einwände Philos zu widerlegen, was ihm allerdings nicht im geringsten gelingt. Es folgt jetzt einer der meisterhaften Teile der Dialoge. Indem Cl. seinen Gottesbeweis gegen die Einwände Philos verteiteidigend, sich in eine Auseinandersetzung mit Demea verwickelt, zeigt er selbst, ohne es zu merken, die Schwäche seiner Position. Durch seine Verteidigung wird die Kritik Philo's nur erhärtet. — Cl. meint immer noch, daß Absicht und Ordnung in der Natur so augenscheinlich wären, daß, wer sich dieser Einsicht verschließt, dem gesunden Menschenverstand und seiner eigenen Natur Gewalt antun müsse. Nehmen wir z. B. an, Bücher würden wie Naturprodukte auf Bäumen wachsen. Dies ist an sich nicht undenkbar. „..... as[12]) there are infinitely fewer parts and less contrivance in the finest composition of eloquence, than in the coarsest organized body; the propagation of an Iliad or Aeneid is an easier supposition than that of any plant or animal". Würden wir nicht auf Grund der in diesen Büchern sich äußernden Vernunft auf einen vernünftigen Urheber schließen müssen? Nun ist aber der Aufbau eines organischen Körpers ein viel zwingenderer Beweis für Absicht und Vernunft als die „Lesung des Livius und Tacitus". Also muß die Welt eine vernünftige Ursache haben.

Wie überzeugend auch dieser Beweis, nach dem ersten

---

[11]) Dialogues, II.

[12]) Dialogues, III.

Anschein beurteilt, sein mag, dient er in Wirklichkeit zur Unterstreichung der Einwände Philo,s. Cl. gibt doch zu, daß die Möglichkeit solcher auf Bäumen wachsenden Bücher nur deshalb nicht undenkbar sei, weil in den höchsten Erzeugnissen der redenden Künste unendlich weniger Teile und weniger Erfindung ist als in dem rohesten organischen Körper. Wenn dem aber so ist, dann sind in einem Tacitus oder Livius unendlich viel weniger Vernunft und Absicht zu finden als in dem Aufbau eines organischen Körpers; dann muß aber der Schöpfer, die Ursache dieser rohesten organischen Körper, unendlich viel mehr Vernunft besitzen als ein Tacitus oder sonst ein Mensch. Eine Vernunft, die unendlich viel größer ist als die menschliche, ist eine Vernunft, von der wir weder einen Begriff noch eine Vorstellung haben können. Will Cl. nur beweisen, daß wir in der Natur auch so etwas wie Absicht finden, dann rennt er damit offene Türen ein; das wird ja von niemandem bestritten. Aber wir finden in ihr unendlich viel mehr als Absicht und Ordnung, und danach fragen wir. Im Grunde meint Demea auch nur dies, wenn er, seine Erwiderungen gegen Cl. zusammenfassend erklärt: „....this[13]) volume of Nature contains a great and inexplicable riddle, more than any intelligible discourse or reasoning.“ Und wir sollten einsehen, „that the infirmities of our nature do not permit us to reach any ideas, which in the least correspond to the ineffable sublimity of the divine attributes.“

Trotz aller Kritik verharrt Cl. hartnäckig bei seiner Meinung, daß die Gottheit der menschlichen Intelligenz ähnlich sei. Auf die Einwände Demeas hat er nur zu erwidern, daß „if[14]) our ideas, so far as they go, be not just and adequate, and correspondent to his (God's) real nature, I know not what there is in this subjekts worth insisting on. Is the name, without any meaning, of such mighty importance?“ Dieser Satz, den Cl. zur Verteidigung anführt, ist vielleicht viel gefährlicher für seinen Standpunkt, als alle Angriffe Philo's. Er zeigt, daß Cl. die religiöse Seite des Problems nicht begriffen hat. Er kennt nicht das Wesenhafte am Religiösen. Der Mangel an einer richtigen Vorstellung von Gottes Natur bedeutet noch lange nicht, daß wir nur den Namen Gott kennen. Wenn Cl. meint, daß ein Geist, dessen Handlungen, Empfindungen, Vorstellungen „nicht unterschieden und aufeinanderfolgend sind“, ein Geist, der „völlig einfach, völlig unveränderlich“ ist, genau so ein Un-

---

[13]) Dialogues, III.

[14]) ib., IV.

ding sei, wie eine Ausdehnung ohne Form, und infolgedessen es ein Mißbrauch der Worte wäre, wenn wir Gott einen Geist nannten und ihm diese Eigenschaften zusprächen, die doch völlig „unvereinbar sind mit der Natur eines denkenden Wesens", so ist zu bemerken, daß wir nicht im geringsten daran denken, Gott in dem üblichen Sinne eines denkenden Wesens einen Geist zu nennen. Allein Cl. hat dies getan, während Demea und Philo immerfort betonen, daß eine Erkenntnis der göttlichen Natur unmöglich sei.

b) Der Gottesbeweis Cl.'s kann aber auch gegen andere Einwände nicht gehalten werden. Fragen wir nach der Ursache des Universums, so genügt uns nicht zur Lösung dieses Problems die Annahme einer vernünftigen, denkenden, der menschlichen Intelligenz ähnlichen Gottheit. Die Welt des Geistes, der Vorstellungen erfordert genau so eine Ursache wie ein materielles Universum; und zwar eine ähnliche Ursache, wenn die Ordnungsprinzipien einander ähnlich sind. Die Erfahrung zeigt uns nun, daß tatsächlich ähnliche Prinzipien in diesen beiden Arten von Welten wirken und walten. Beide sind beherrscht von einer gleichen Mannigfaltigkeit von Ursachen und Wirkungen. Wollen wir das materielle Universum auf den Geist gründen, so sind wir verpflichtet, für dieses Prinzip auch eine Ursache anzugeben, die eine andere Welt von Vorstellungen darstellen müßte. Aber auch hierbei dürften wir nicht stehen bleiben. Wir müßten die Reihe unendlich fortsetzen. „Have [15]) we not the same reason to trace that world into another ideal world, or new intelligent principle?" [16])

Wollen wir aber schon hier stehen bleiben, so ist nicht einzusehen, warum wir soweit gehen sollten. „Why [17]) not stop at the material world? How can we satisfy ourselves without going on in infinitum?" Aber auch der unendliche Fortgang in der Ursachenauffindung würde uns nichts bieten. Beruht dies materielle Universum auf einer ähnlichen Welt von Vorstellungen, so muß diese auf einer anderen ruhen, und so ohne Ende. „It [18]) were better, therefore, never to look beyond the present material world." Man könnte ja an-

---

15) Dialogues, IV.

16) Man beachte, daß bei H., entsprechend seiner Kritik des Substanzbegriffes, der Geist nur ein Zusammen von Perzeptionen ist. (Treat., 1, IV/5) In diesem Sinne nennt H. die Welt des Geistes das Universum der Vorstellungen.

17) Dialogues, IV.

18) ib.

nehmen, daß diese das Prinzip ihrer Ordnung in sich trägt und somit selbst Gott sei.

Nach Cl. sind wir gezwungen, „einen Schritt über das Weltsystem" hinaus zu tun, wodurch es unmöglich ist, zu befriedigenden und festen Ergebnissen zu gelangen. Es ist sinnlos zu sagen, daß die Vorstellungen, welche die Vernunft des höchsten Wesens ausmachen, von selbst auf Grund ihrer Eigengesetzlichkeit die Ordnung in der Welt des Geistes schaffen. (Dieser Einwand wird besonders gewichtig, wenn man bedenkt, daß bei H. der Geist keine einheitliche Substanz ist, sondern nur ein Zusammen von Vorstellungen ,die genauso ein „vereinigendes[19]) Prinzip" verlangen wie das materielle Universum.) Sollte diese Anschauung einen vernünftigen Sinn haben, so ist nicht zu verstehen, „why[20]) it is not as good sense to say, that the parts of the material world fall into order, of themselves, and by their own nature." — Cl. begreift nicht, wie schwerwiegend dieser Einwand Ph.'s ist. Er beruft sich auf die Philosophen, die im „common life" die Ursache irgendeines Ereignisses angeben, jedoch gestehen, daß die letzte Ursache völlig unbekannt sei. Es genügt ihm auf Grund der Ordnung, Nützlichkeit und Harmonie in der Natur ein intelligentes Wesen als ihre vernünftige Ursache anzuerkennen. „„You ask me, what is the cause of this cause? I know not; I care not; that concerns not me, I have found a Deity; and here I stop my enquiry." Es sieht so aus, als ob Cl. recht hätte; denn in der Tat ist es unsinnig, nach der Ursache der Gottheit zu fragen, da wir unter ihr die ursprüngliche, erste Ursache verstehen. In Wirklichkeit aber begeht er den unverzeihlichen Irrtum, eine Gottheit gefunden zu haben, noch ehe er nach ihr fragt, sie sucht. Er wendet die Methode der Naturwissenschaften auf die Religionswissenschaft an. Er kennt nicht die Eigenartigkeit der religiösen Problematik, die eine besondere Behandlung fordert. Er hat einen Gott gefunden im Augenblick, als die Frage nach ihm überhaupt erst gestellt werden kann. Cl. bleibt da stehen, wo das Göttliche beginnt und stellt sein Nachforschen an der Grenze der Naturwissenschaften ein, als ob Gott auch nur ein Gegenstand der Naturwissenschaften wäre. Seine Berufung auf die Philosophen, die im „common life" Wirkungen mit Ursachen erklären, obwohl sie wissen, daß letzte Ursachen völlig unbekannt sind, und wissen, daß die tiefsten Prinzipien, worauf sie die Erscheinungen zurückführen, ihnen ebenso unerklärlich sind, als diese Erschei-

---

[19]) Treat., 1, I/6.

[20]) Dialogues, IV.

nungen selbst der Menge, hätte ihn eines Besseren belehren können. Er bleibt stehen vor den „ultimate[21]) causes“ und den „most refined principles“ und trotzdem hat er bereits Gott gefunden. Er sieht nicht, daß wir gerade nach diesen letzten Ursachen und Prinzipien forschen, wenn wir Gott suchen. Ein Gott, den wir vor ihnen finden, ist uns vollkommen gleichgültig. Es ist unmöglich, die Frage in Infinitum zu umgehen, wenn wir eine Gottheit vor den letzten Prinzipien der Weltordnung finden; denn indem wir nach Gott forschen, fragen wir nach den Ursachen allen Daseins. Es ist daher ein Unding, die Ursache des Universum im denkenden Prinzip sehen zu wollen. Die Vernunft ist ja auch nur eine einzelne Kraft innerhalb des Weltalls, dessen Ursprung wir suchen.

c) Neben dem methodologischen und logischen Einwand ist auch die inhaltlich-sachliche Kritik Ph.'s an dem teleologischen Gottesbeweis von Bedeutung. Versuchen wir die göttlichen Attribute aus dem Gottesbeweis Cl.'s abzuleiten. Was erhalten wir?

Die[22]) Ordnung im Universum, ihre Aehnlichkeit mit den Werken menschlichen Vernunft läßt uns auf einen dem menschlichen Geist ähnlichen Schöpfer shließen. Da aber die Schöpfung als die Wirkung der ersten Ursache, soweit sie im menschlichen Bewußtsein erfaßt wird, nicht unendlich ist, so können wir es aus ihr die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nicht erschließen. Die Ursache muß bei jedem Rückschluß von der Wirkung der Wirkung angemessen sein. — Auf Grund der Schöpfung können wir der Gottheit auch keine Vollkommenheit zuschreiben. Wir können sie selbst in ihrer Endlichkeit nicht als frei von Irrtum und Fehlern ansehen. Wenn wir a posteriori Gott in dem von uns erfahrenen Universum erkennen wollen, so finden wir in der Natur große Schwierigkeiten gegen die Annahme der göttlichen Vollkommenheit.[23])

Wir sind erst recht nicht in der Lage festzustellen, ob diese Welt gegenüber anderen möglichen oder wirklichen Welten vollkommen oder fehlerhaft sei. Wir wissen auch nicht, ob die möglichen Vorzüge oder Vollkommenheiten dieses Weltsystems nur seinem Meister zuzuschreiben sind. Wieviele Welten mögen in der Ewigkeit mißlungen sein.

---

21) ib.

22) Dialogues, V.

23) Bei einem Beweis a priori könnten diese Schwierigkeiten unter Umständen auf die engbegrenzten Fähigkeiten der menschlichen Vernunft zurückgeführt werden.

Vielleicht schöpft der „Weltanfertiger" sein Können aus den Erfolgen einer „Weltanfertigungskunst", die im Laufe der Zeit sich langsam entwickelnd — entstanden sein mag. „If [24]) we survey a ship, what an exalted idea must we form of the ingenuity of the carpenter, who framed so complicated, useful, and beautiful a machine?" Und doch kann auch ein „stumpfsinniger Handwerker" der Meister eines solchen Schiffes sein .— Die Aehnlichkeit des Universums mit den Schöpfungen der menschlichen Intelligenz legt uns die Vermutung nahe, daß die Welt das Werk mehrerer Gottheiten sein könnte. Eine Anzahl Menschen schließt sich zusammen, um nach gemeinsamen Plänen ein Haus zu bauen; warum sollten nicht göttliche Wesen zu einer ähnlichen gemeinsamen Aufgabe sich vereinigt haben. Das Universum, die Schöpfung veranlaßt uns nicht, zur Annahme der göttlichen Einheit. — Haben wir einmal den Weg Cl..'s eingeschlagen, so hindert uns auch nichts daran, uns ganz dem Anthropomorphismus zuzuwenden. „Why [25]) not assert the deity or deities to be corporeal, and to have eyes, a nose, mouth, ears, etc.?" Woher die Unsterblichkeit der göttlichen Wesen; vielleicht erhalten sie auch nur durch Fortpflanzung ihre Art ,wie das Menschengeschlecht? — All dies zeigt, daß die Annahme Cl.'s bloß eine Vermutung darüber sein kann, daß die Welt einmal entstand „from [26]) something like design: but beyond that position he cannot ascertain one single circumstance, and is left afterwards to fix every point of his theology, by the utmost licence of fancy and hypothesis." Cl. will dies zwar nicht anerkennen, ist aber schon mit dem Eingeständnis Ph.'s, wonach die Welt aus „etwas einer Absicht Aehnlichem" entstammen könnte, zufrieden. Die Annahme einer Absicht im Universum ist nach der Ansicht Cl.'s eine hinlängliche Begründung der Religion.

Dagegen kann der streng gläubige Demea nicht zugeben, daß ein solch unbedeutendes Zugeständnis zur Grundlage der Religion gemacht werden könne. Eine Religion, die der Phantasie soviel Freiheit läßt, wie Ph. es eben zeigte, ist unbefriedigend und für das Leben nutzlos. Ph. macht sie gänzlich fragwürdig durch weitere Angriffe. — Neben dem Erkenntnisprinzip, nach welchem gleiche Wirkungen auf gleichen Ursachen beruhen, worauf Cl. seine Beweisführung gründet, gibt es ein anderes, das, auch von der Erfahrung

---

[24]) ib.
[25]) Dialogues, V.
[26]) ib.

abgeleitet, von derselben Art und Gewißheit ist. Dieses besagt: „where[27]) several known circumstances are observed to be similar, the unknown will also be found similar.“ Ueberblicken wir das Universum, so zeigt dies eine große Aehnlichkeit mit einem tierischen Organismus. Beständiger Kreislauf, ununterbrochene Bewegung, beständige Zerstörung und unaufhörlicher Wiederaufbau hier wie dort. Das alles zum Lebensprinzip gehörig, zu einer Ordnung, in der alle Teile für die Erhaltung des Ganzen arbeiten. Also könnten wir schließen: „The[28]) world..... is an animal, and the Deity is the Soul of the world, actuating it, and actuated by it.“ Diese Annahme hat noch den Vorteil, daß sie mehr der Erfahrung entspricht als die des Cl's.. Denn erstens gleicht die Welt eher einem tierischen Organismus als einer Maschine, einem von Menschen geschaffenen Kunstwerk. Wir sind auch nicht mehr genötigt, einen Geist ohne Körper anzunehmen — eine Ansicht, die der landläufigen Erfahrung widerspricht. Die Schwierigkeit, daß ein tierischer Körper sein Ordnungsprinzip in sich tragen solle, ist nicht größer, als die, welche in der Hypothese liegt, eine solche Ordnung könne dem Geist ursprünglich angehören. Da nichts gegen die Ewigkeit der Welt spricht, so ist die Vermutung zulässig, daß die Welt ein ewiges ihrem Wesen angehöriges Prinzip der Ordnung besitzt; eine Theorie, die nicht „durchaus vollständig und befriedigend ist,“ mit der man sich aber ernstlich auseinandersetzen muß, welches theologische System man auch vertreten mag.

Auf Grund der Aehnlichkeit unserer Welt mit dem tierischen bezw. pflanzlichen Organismus sind wir geneigt, ihren Ursprung von Zeugung oder Wachstum oder etwas Aehnlichem abzuleiten. So könnte man möglicherweise einen Komet als den Samen unserer Welt denken. Allerdings können wir den Vorgang nicht erklären. Die Weltentstehung ist aber genau so unbegreiflich, wenn wir den Geist zum Muster der Weltursache machen. Vernunft, Instinkt, Zeugung, Wachstum sind Lebensprinzipien, die uns durch ihre Wirkung bekannt sind; in ihren Wesenheiten sind sie alle unerforschlich, unbegreiflich. Keines dieser Prinzipien hat ein Vorrecht den anderen gegenüber. „Nor[29]) is it less intelligible, or less conformable to experience to say, that the world arose by vegetation from a seed shed by another world, than to say that it arose from a divine

---

[27]) ib. VI.
[28]) ib.
[29]) ib.

reason or contrivance, according to the sense in which Cleanthes understands it.“ Aber müssen wir nicht ein so „wunderbares Prinzip“ wie Wachstum oder Zeugung aus Absicht oder Vernunft ableiten? Woher sonst könnte dieses Vermögen stammen? Die Frage ist nur unter der Voraussetzung zulässig, daß Ordnung ohne Denken, durch „ursprünglich unbekannte Prinzipien der Materie“ nicht möglich sei. Dies muß aber erst bewiesen werden, was unmöglich ist. Die Frage in infinitum ist nach Ansicht Cl.'s abzuweisen.

Unzählige Möglichkeiten gibt es durch Analogieschluß nach der Methode Cl.'s, die Welt und ihre Ursache zu erfassen. Da die Materie sich in ständiger Bewegung befindet, so wäre es z. B. naheliegend, die Bewegung als das ursprüngliche Prinzip der Weltschöpfung und Welterhaltung anzusehen. Sie schafft in der Ewigkeit Chaos und Ordnung im Universum, indem sie die endlichen Zusammensetzungsmöglichkeiten der endlichen Teile der Materie verwirklicht. Die Bewegung müßte also auch diese uns bekannte Ordnung des Universums hervorbringen ,die nun, nachdem sie einmal errichtet ist, als System dauernd weiterbesteht neben der ständigen Bewegung oder Umwälzung seiner Teile. Es ist vergeblich, gegen diese Hypothese die scheinbar beabsichtigte Zweckmäßigkeit der Einrichtungen dieser Welt anzuführen. Jede andere Ordnung könnte vielleicht schon Chaos bedeuten. Was wir für nützlich, den Zwecken angemessen halten, kann, zum Ordnungsprinzip der Bewegung gehörend, unumgänglich notwendig sein.

Gewiß ist auch diese Theorie, wie alle, unvollkommen. Aber „.... can[30]) we ever hope to erect a system of cosmogony, that will be liable to no exceptions, and will contain no circumstance repugnant to our limited and imperfect experience of the analogy of Nature?“

Damit ist der Versuch, a posteriori aus der Schöpfung als Wirkung auf ihre Ursache schließend, die „natürlichen Eigenschaften“ der Gottheit bestimmen zu wollen, als mißlungen anzusehen. Keines der religiösen Systeme, das dies leisten will, kann dem Angriff des Kritikers standhalten. Alle scheinen sie der Vernunft möglich, keines beweisbar. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als vollständige Zurückhaltung des Urteils.

2. Der Gottesbeweis a priori.

Der über dieses Ergebnis bestürzte Demea versucht in seinem unwissenschaftlichen, dogmatischen Eifer zu retten,

---

[30]) Dialogues, VIII.

was noch zu retten ist. Die Unendlichkeit der göttlichen Attribute, die aus der Erfahrung, einer endlichen Wirkung Gottes, nie mit „demonstrativer“ Gewißheit abgeleitet werden können, scheint ihm durch den Gottesbeweis a priori erwiesen. — Alles, was ist, muß eine Ursache haben, denn es ist unmöglich, daß etwas sich selbst hervorbringe. Wir müssen also beim Aufsteigen von Wirkung zur Ursache entweder eine unendliche Reihenfolge annehmen oder eine Ursache anerkennen, die notwendig, das heißt, aus der Eigengestzlichkeit ihrer Natur existiert. Die erste Annahme ist offenbar falsch. Wenn auch in der unendlichen Kette jedes Glied, durch das ihm unmittelbar vorangehende gewirkt werden kann, so ist damit noch nicht die ganze Kette in ihrer Gesamtheit bestimmt; auch sie erfordert eine Ursache wie jedes ihrer Glieder. „The[31]) question is still reasonable, Why this particular succession of causes existed from eternity, and not any other succession, or no succession at all.“ Gibt es kein Wesen, das notwendig existiert dann ist jede Annahme möglich. Die Existenz des Universums ist genauso denkbar, wie seine Nichtexistenz. „What[32]) was it then, which determined something to exist rather than nothing, and bestowed being on a particular possibility, exclusive of the rest?“ Zufall ist ein Wort ohne Sinn, ist Nichts. War es das Nichts, das diese Welt hervorbrachte? Das Nichts kann doch keine Ursache sein. Wir müssen daher auf eine letzte aus Eigennotwendigkeit existierende Ursache zurückgehen, die der Grund unseres Daseins ist. Folglich gibt es ein notwendig-existierendes Wesen, es gibt einen Gott, „.... who cannot be supposed not to exist without an express contradiction.“[33])

———————

[31]) Dialogues, IX.

[32]) Dialogues, IX.

[33]) Es wäre ganz im Sinne der Dialoge gegen diesen Beweis geltend zu machen, daß aus ihm zwar eine letzte Ursache sich ergäbe, nichts aber über das Wesen und die Eigenschaften dieser letzten Ursache und erst recht nichts über ihr Verhältnis zum Menschen. Im Anfang der Dialoge sind aber die drei Unterredner überein gekommen, daß, „wo vernünftige Männer von diesen Dingen handeln, die Frage nie auf das Dasein, sondern nur auf die Natur Gottes gehen könne.“ (Dialogues, II.) Das Dasein Gottes ist unfraglich und selbstverständlich. Das Problem der Religion beginnt erst mit der Frage nach der Natur Gottes und auf eine Beziehung zum Menschen und zur Welt. Wenn D. trotzdem einen Gottesbeweis entwickelt, der nur das Dasein Gottes feststellt, nichts aber von seiner Natur aufdeckt, so ist darin kein Fehler

Cl. und Ph. sind in der Ablehnung des Gottesbeweises a priori einig. Es ist unmöglich, die Existenz von Tatsachen zu „demonstrieren" oder a priori zu beweisen. Demonstrierbar ist nur das, dessen Gegenteil undenkbar, unvorstellbar ist; weil es einen Widerspruch in sich enthält. Wir können uns aber alles, was wir uns als existierend vorstellen, auch als nichtseiend denken. „There [34]) is no being, ... whose non-existence implies a contradiction." Es gibt also keine Tatsache, deren Dasein demonstriert werden kann. Dies gilt auch von der göttlichen Existenz. — Versucht man auch die notwendige Existenz Gottes damit zu begründen, daß, wenn uns sein Wesen und seine Natur bekannt wären, wir die Unmöglichkeit seiner Nichtexistenz ebenso einsehen würden, wie die Gewißheit eines mathematischen Satzes, so ist

---

in der konsequenten Durchführung der Gedanken oder des Programms der Dialoge zu sehen. Wenn auch die Dialogform dieser Schrift nur gewählt ist, um die Gedanken H.'s durch Rede und Widerrede umso deutlicher zu machen, so wird in ihr doch, wie in einer schönliterarischen Arbeit, auch auf die „Einheit der Charaktere" geachtet. H. meidet alles, was infolge der Persönlichkeit der Sprechenden unglaubwürdig erscheinen müßte und daher ein ästhetischer Fehler der Dialoge wäre. Er ist darauf bedacht, seine Personen so sprechen zu lassen, wie sie im Leben sprechen würden. Trotz der programmatischen Uebereinkunft der drei Herren ist es natürlich, daß, wenn der streng-gläubige Demea im Laufe der Unterhaltung erfährt, daß seine Mitunterredner den Gottesbeweis auf die Erfahrung gründen wollen, wobei er ihnen immer wieder entschlüpft, er auf das Dasein Gottes zurückgreifend, es mit einem Beweis festhalten will, der von der Erfahrung unabhängig ist und daher ihm umso sicherer erscheint. In seinem Eifer und weil er selbst keine Gottesbeweise benötigt, merkt er nicht, daß auch mit dem Beweis a priori nichts gewonnen ist. — Jodl scheint die künstlerische Form der Dialoge nicht beachtet zu haben. Er führt z. B. die Worte Pamphilus' am Ende der Schrift als Beweis dafür an, daß H.'s Ansicht durch Cl. zum Ausdruck gebracht wird. Wir finden diesen Beweis nicht stichhaltig. Es liegt in der Anlage des ganzen Buches, daß Pamph., der die Unterhaltung einem Freund schriftlich mitteilt, seine eigene Meinung irgendwie zum Ausdruck bringt. Von künstlerischem Standpunkt aus gesehen, wäre es ein schwerer Fehler, wenn P., der „Adoptivsohn und Zögling" des Cl., sich nicht zu den Lehren seines Erziehers bekennen würde. Es wäre unglaubwürdig, wenn er durch eine einmalige Unterhaltung von der Ansicht D.'s oder Ph.'s überzeugt worden wäre.

[34]) Dialogues, IX.

doch sicher, daß, solange unsere Erkenntnisvermögen die gleichen bleiben wie heute, die Worte „notwendige Existenz“ für uns keinen Sinn haben werden. „It[35]) will still be possible for us, at any time, to conceive the non-existence of what formerly conceived to exist....“ Sollten wir aber auf die uns unbekannten Eigenschaften Gottes seine notwendige Existenz gründen wollen, dann ist nicht einzusehen, warum wir nicht auch in dem materiellen Universum ein notwendigexistierendes Wesen sehen können. Niemand wird behaupten wollen, daß uns sämtliche Eigenschaften der Materie bekannt sind. „.... and[36]) for aught we can determine, it may contain some qualities, which, were they known, would make its non-existence appear as great a contradiction as that twice two is five.“ — Die unbekannten und verborgenen Eigenschaften, worauf wir eine notwendige Existenz Gottes gründen wollen, können unter Umständen, wenn wir denselben Gedankengang auf die Welt der Materie anwenden, zu Folgerungen führen, die der Religion entgegen sind. „.... may[37]) it not happen, that could we penetrate into the intimate nature of bodies, we should clearly see why it was absolutely imposible, they could ever admit of any other disposition?“

A priori kann also keine Seinsnotwendigkeit bewiesen werden. Der Gottesbeweis a priori enthält aber auch keine logische Notwendigkeit. Stellen wir uns die Welt als eine ewige Kette von Ursachen und Wirkungen vor, so genügt diese Vorstellung zu ihrer Erklärung. Wir können nicht nach der Ursache des Ganzen fragen, sie ist in den einzelnen Ursachen der Teile gegeben. Die Vorstellung der ersten Ursache ist gar nicht vollziehbar. Das Verhältnis der Ursächlichkeit schließt die zeitliche Priorität der Ursache und einen Anfang der Wirkung ein. Es ist daher absurd, nach der ersten Ursache einer ewigen Kette zu fragen. Ein Wirken gibt es nur in der Zeit; wird aber die Zeit von einer unendlichen Reihenfolge ausgefüllt, so ist es unvorstellbar, wie diese Reihenfolge eine erste Ursache haben könnte.

Der Gottesbeweis a priori wird abgelehnt, der teleologische ist nicht eindeutig und überzeugend. Die Religion ist aber dadurch nicht im geringsten fragwürdig geworden. Sie ist da und kann als eine erfahrungsmäßig gegebene Tatsache nicht wegdiskutiert werden. Der Umstand, daß Menschen „von gutem Verstand und von Vorliebe für die Reli-

---

[35]) ib.
[36]) ib.
[37]) ib.

gion“ den Mangel solcher Vernunftbeweise gefühlsmäßig empfinden, beweist, „that[38]) men ever did, and ever will derive their religion from other sources than from this species of reasoning.“

II. Abschnitt.
Das Problem der moralischen Attribute.

Die Kritik des teleologischen und a priorischen Gottesbeweises hat gezeigt, daß die Vernunft selbst mit Hilfe der Erfahrung nicht imstande ist, die „natürlichen Eigenschaften“ Gottes zu beweisen. Es steht fest: es gibt einen Gott als erste Ursache des Universums. Was dieser Gott ist, ist noch nicht geklärt. Läßt sich aber vielleicht etwas über sein Verhalten zu der Welt auf Grund der Vernunft aussagen? Können wir vielleicht auch ohne Kenntnis der „natürlichen“ Attribute die „moralischen Eigenschaften“ Gottes erforschen? Auch hier muß die Erfahrung der Ausgangspunkt sein. Was bietet sie uns, und zu welchen Schlüssen wird durch sie die Vernunft geleitet?

Das Leben aller Kreaturen ist voller Elend und Unglück. Jedes Geschöpf ist der Feind des anderen. Die Starken bedrücken die Schwachen, aber auch die Schwächeren hören nicht auf, die Stärkeren zu bekämpfen. Wenn auch der Mensch durch die gesellschaftliche Organisation zum Herrn der ganzen tierischen Schöpfung wird, so schafft er sich, abergläubisch wie er ist, eingebildete Feinde, die das Leben zu einer Qual machen. — Die Natur seines Körpers bringt ihm die Qualen und Leiden von Krankheiten. Alle Lust des Lebens ist nichts gegen das Elend und Unglück, das in ihm zu finden ist. Woher aber dieses Unglück? Denken wir uns Gottes unbegrenzte Macht und unendliches Wohlwollen den menschlichen Vorstellungen von Macht und Güte analog, so ist das Unglück in dieser Welt unerklärlich. „Epicurus,s old questions are yet unanswered. Is he willing to orevent evil, but not able? then is he impotent. Is he able, but not willing? then is he malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil?[39])“ Es scheint, daß der Schöpfer nur auf die Erhaltung der Gattung und die Fortpflanzung der Art bedacht ist. Er nimmt keine Rücksicht auf das Glück der einzelnen Glieder, welche die scheinbar allein bezweckte Erhaltung der Arten und Gattungen verbürgen. Es ist bedeutungslos, meint Ph., wenn Cl., der die Ansicht vertritt, daß das göttliche Wohlwollen

---

[38]) Dialogues, IX.
[39]) Dialogues, X.

nur dann zu begründen ist, wenn wir das Elend und die Verderbtheit der Menschen entschieden leugnen, dieses Wohlwollen darauf gründen will, daß das Elend durch das Uebermaß an Freude und Glück ausgeglichen, aufgehoben und übertroffen wird. Wenn wir auch davon absehen wollen, daß der Beweis für diese Behauptung nie erbracht werden kann, weil sie der alltäglichsten Erfahrung widerspricht, so ist damit noch nichts gewonnen. Ist Gott unendlich wohlwollend und allmächtig, wie kann es dann überhaupt Unglück in der Welt geben? Die möglichе Vereinbarkeit des Elends im Universum mit der unendlichen Güte Gottes wird nicht bestritten, diese Möglichkeit ist aber für das vorliegende Problem nicht ausreichend. Die unendliche Güte Gottes ist ja nicht a priori gegeben, sie soll a posteriori aus der Erfahrung abgeleitet werden. „You[40]) must prove these pure, unmixt, and uncontrollable attributes from the present mixed and confused phenomena, and from these alone." Daran ist nicht zu rütteln.

Es nützt auch nichts, wenn Cl. etwas verlegen gesteht, daß ihm die Unendlichkeit der göttlichen Attribute nie philosophisch genau erschien, da sie nur schwer mit der Erfahrung in Einklang zu bringen sind, daher auf die Unbegrenztheit des göttlichen Wesens verzichten will. Es ist zwar als eine Wirkung der Polemik Ph.'s anzusehen, wenn Cl., seinen ursprünglichen Standpunkt korrigierend, die Theorie aufstellt: „... benevolence[41]), regulated by wisdom, and limited by necessity, may produce just such a world as the present." Gewonnen ist damit nichts. Es geht hier nicht um die mögliche Hypothese. Das Problem ist: aus den Erscheinungen dieser Welt auf das tatsächliche Verhalten ihres Schöpfers zu ihr zu schließen. Die Erfahrung gibt uns keinen Grund dafür, daß Gott analog den menschlichen Anschauungen von Güte und Wohlwollen das Universum geordnet hat.

Es sind hauptsächlich vier Umstände, die das Unglück der Geschöpfe der Welt ausmachen. Alle Lebewesen werden durch Unlustempfindungen zur Erhaltung ihres Lebens angetrieben. Dagegen könnte man sich denken, daß anstatt Durst, Hunger, Ermüdung, usw. Lustgefühle die notwendigen menschlichen Handlungen, wie Essen, Schlafen usw., veranlaßten. Ebenso bedeutet die Gesetzmäßigkeit in der Natur, wie auch die Sparsamkeit, mit der sämtliche Lebewesen mit den zur Erhaltung ihres Lebens nötigen Mitteln ausge-

---

[40]) ib.

[41]) ib. XI.

stattet sind, eine weitere Quelle des Unglücks. Auch die scheinbare Zwecklosigkeit und Ungenauigkeit der Naturwirkungen und -erscheinungen dient nur zur Vermehrung des Elends. Kurz gesagt: wären die Lebewesen gegen Schmerz unempfindlich oder würde die Welt anstatt durch Naturgesetzlichkeit durch einzelne Willensakte der Gottheit geleitet, so gäbe es kein Uebel auf dieser Welt. Würde die Natur ihre Geschöpfe mit mehr Kräften und Fähigkeiten ausgestattet haben als zur Lebenserhaltung unbedingt notwendig ist, würde die Natur in ihrem sonstigen Wirken zweckmäßiger und genauer sein, dann gäbe es nur wenig Uebel im Vergleich zu dem, was wir heute erleben.

Es wäre anmaßend, zu behaupten, daß diese Umstände nicht notwendig seien und abgeändert werden könnten. Die Vernunft kann zwar das göttliche Wohlwollen nicht beweisen, sie ist aber auch nicht imstande, es zu leugnen. Das Elend des Lebens gibt ihr keine Grundlage für den Schluß auf die göttliche Güte, aber es besagt nichts gegen die Möglichkeit der Uebereinstimmung mit dem Wohlwollen Gottes. Verbleiben wir in den Grenzen der Erfahrung und der Vernunft, so können wir nur zu dem Ergebnis gelangen, „that the original source of all things is entirely indifferent to all these principles, and has no more regard to good above ill than to heat above cold, or to drought above moisture, or to light above heavy." Das bedeutet, daß eine der menschlichen analoge Moralität Gottes nicht bewiesen werden kann. Wie seine „natürlichen Eigenschaften" unbegreiflich, unerforschlich sind, so auch seine „moralischen".

Das Resultat der „Dialogues".

Im XII. Teil der Dialoge faßt Ph. das Ergebnis der Unterhaltung in dem Satz zusammen: „That the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence...." Wenn er auch im Verlaufe seiner Polemik sogar dies zu bestreiten schien, so war es nur, um zu zeigen, wie wankend und ungewiß die Grundlage der Religion ist, wenn man sie nach der Methode Cl.'s begründen will. „In[42]) many views of the universe, and of its parts, particularly the latter, the beauty and fitness of final causes strike us with such irresistible force, that all objektions appear (what I believe they really are) mere cavils and sophisms...." Allerdings kommen wir über eine entfernte Aehnlichkeit der Ursache oder Ursachen der Welt mit der menschlichen Intelligenz nicht hinaus. Aus dieser

[42]) Dialogues, X.

Aehnlichkeit lassen sich keine Folgerungen ziehen, die das menschliche Leben angehen, die den Menschen zu irgendeiner Handlung verpflichten könnten. Keine der anderen göttlichen Eigenschaften kann durch sie bestimmt werden. — Damit ist die erste Hauptfrage der H.'schen Religionsphilosophie: Inwiefern wurzelt die Religion in der Vernunft? erschöpfend behandelt und beantwortet.

Gewiß geht der XII. Teil der Dialoge stellenweise über dieses Problem hinaus. Er enthält eine fast abgeschlossene religiöse Anschauung Ph.'s, die vollkommen unbegründet erscheint und den Rahmen der Gotteserkenntnis aus Vernunft sprengt. Ebenso kehrt Cl. ohne besondere Veranlassung zu seiner ursprünglichen Gottesidee zurück, obwohl er sie unter der Wucht der Kritik Ph.'s einer Korrektur[43]) unterzogen hat. In diesem XII. Teil stehen Ph. und Cl. scheinbar ohne jeden zwingenden Grund einander so nahe, wie nirgends im Laufe der ganzen Unterhaltung. Dies mag Jodl veranlaßt haben, in Cl. den Vertreter der persönlichen religiösen Anschauung H.'s zu sehen. Die Rechnung geht allerdings nicht auf, und Jodl ist gezwungen, seine Hypothese mit Beweisen zu stützen, die nicht auf den inhaltlichen Ausführungen der Dialoge oder anderer Werke H.'s beruhen.[44])

Uns scheint über jeden Zweifel erhaben, daß die Ansicht H.'s durch Ph. vertreten wird. Seine Polemik und Kritik wird von der H.'schen Erkenntnislehre getragen. „Treatise" und „Enquiry" als Voraussetzungen müssen in Bezug auf das in den Dialogen abgehandelte Problem zum Standpunkt Ph.'s führen. Diesen beiden Werken entnimmt Ph. die Waffen gegen Cl. Die Hauptpunkte der Ph.'schen Kritik sind übrigens im „Enquiry"[45]) bereits dargelegt. Auch dort handelt es sich um die Frage der „gotteseifrigen Philosophen", die einer voreiligen Neugierde nachgeben und untersuchen, „wie weit sie die Religion auf die Gesetze der Vernunft zu gründen vermögen." Fast wie die Zusammenfassung der Kritik Ph.'s in den Dialogen klingt es, wenn es hier heißt, „That the divinity may possibly be endowed with attriubtes, which we have never seen exerted may be governed by principles of action, which we cannot discover to be satisfied: All this will freely be allowed. But still this is mere possibility and hypothesis. We can

---

[43]) Dialogues, XI.

[44]) S. oben Kap. 1, Abschn. I. Anm. 33 die Anm., S. 49, hierzu. Von Bedeutung ist eigentlich nur der Brief H.'s an seinen Freund G. Elliot. S. auch weiter unter Kap. 2, Anm. 36.

[45]) Abschn. XI.

never have reason to infer any attributes, or any principles of action in him, but so far as we know them to have been exerted and satisfied." — Richtig ist, daß die positiven Ergebnisse des letzten abschließenden und zusammenfassenden Teiles der Dialoge unbegründet erscheinen. Ph. spricht da von den „Grundsätzen eines Mannes von gesundem Menschenverstand", die nicht erschüttert werden können, wie auch von seinem eigenen „tiefen religiösen Sinn" und „der innigen Verehrung", die er „dem göttlichen Wesen, wie es sich in dem unerklärlichen Plan und Kunstwerk der Natur offenbart", entgegenbringt. Ebenso gilt für ihn plötzlich die absolute Vollkommenheit Gottes als zugestanden. Was am meisten vom höchsten Wesen sich unterscheidet, weicht auch am meisten von dem letzten Maßstab der Gerechtigkeit und Vollkommenheit ab. Alles Behauptungen, die dem bescheidenen Ergebnis, das sich aus dem Gedankengang der Dialoge ergibt, wonach wir über die Ursache oder Ursachen der Ordnung im Weltall nichts mehr wissen können, als daß sie eine entfernte Aehnlichkeit mit der menschlichen Intelligenz besitzen, widerspricht.

In der Tat setzen diese positiven Anschauungen Ph.'s bereits die Lösung des zweiten Hauptproblems: Inwiefern ist die Religion in der menschlichen Natur, im Gemüt begründet? voraus. Der Schluß der Dialoge muß dem aufmerksamen Leser, ohne die Berücksichtigung der gesamten Religionsphilosophie H.'s unbegründet und widerspruchsvoll erscheinen. H. setzt gewissermaßen die Ergebnisse seines anderen religionsphilosophischen Werks „The natural History of Religion" als bekannt voraus. Was in einem Buch, das die strenge Form einer philosophischen Untersuchnug wahren will als ein Fehler des Aufbaus erscheinen würde, ist in den Dialogen zulässig. Wir haben es ja in ihr mit abgeschlossenen Charakteren zu tun, die eine vollständige Religionsanschauung mitbringen. Am deutlichsten sehen wir dies an Cl., der wie ein „Held"[46]) unerschütterlich, hartnäckig auf seinem Standpunkt verharrt, trotz der schneidenden Kritik Ph.'s, der er im Grunde nichts zu entgegnen hat, was ihm Ph. auch nicht übel nimmt. Alle Unterredner haben einen positiven Standpunkt und wollen davon nicht lassen. Alle haben Religion. Ihre Wege scheiden sich bei der Begründung der Religion. D., der unkritische, gläubige Charakter, kann sie in seinem religiösen Eifer nicht objektivieren. Er kann nicht die nötige Distanz zu ihr gewinnen, um sie zum Gegenstand einer nüchternen, wissenschaftlichen Un-

---

[46]) Vgl. unter Kap. 2., Anm. 36.

tersuchung zu machen. Cl. will sie ganz auf die Vernunft gründen. Dieses Problem bildet den eigentlichen Gegenstand der Dialoge und den Streitpunkt zwischen Cl. und Ph. Ph., d. h. Hume, will zeigen, daß es unmöglich ist, die Religion allein auf die Vernunft aufzubauen. Er bestreitet es aber nie, daß[47]) es auch andere Quellen gibt, aus denen man sie ableiten kann. Die positiven Anschauungen Ph.'s im XII. Teil der Dialoge stammen aus diesen „other sources". H. zeigt sie allerdings in den Dialogen nicht, woraus man ihm aber gewiß keinen Vorwurf machen kann.[48])

2. Kapitel.

I. Abschnitt.

Der Ursprung der Religion

Der Versuch, die Vernunft zur Grundlage der Religion zu machen, hat versagt. Seine Kritik hat ergeben, daß es auf Grund der reinen Erfahrung unmöglich ist, über sehr bescheidene und unbefriedigende Resultate hinauszukommen. Es ist aber damit noch nicht die Möglichkeit einer Begründung der Religion überhaupt abgewiesen. Wie H. in seiner Erkenntnislehre, nachdem er darlegt, daß die Geltung der Tatsachenwissenschaften weder aus der Vernunft a priori, noch aus der reinen Erfahrung hezuleitern ist, die Lösung des Problems im Gefühl des „belief" sieht, so wendet er sich auch in seiner Religionsphilosophie, nachdem er feststellt, daß die Vernunft weder a priori noch a posteriori zur Be-

---

[47]) Dialogues, IX u. X.

[48]) Man beachte das Verhalten Ph.'s an den Stellen, an denen Cl. wie zufällig und ohne sich dessen recht bewußt zu sein, diese „other sources" berührt. So z. B. Dial. III. Da sagt Cl. „And if the argument for Theism be, as you pretend, contradictory to the principles of logic; its universal, its irresistible influence p r o v e s clearly, that there may be arguments of a like irregular nature." Dieser Satz, zu dem Cl., der Vertreter der Vernunftreligion, fast möchte man sagen, in seiner Verzweiflung über die Kritik Ph.'s greift, macht Ph. verlegen und verwirrt, wie Pamphilus es bemerkt. Ph. steht zu Cl. so, als ob er ihm sagen wollte: Deine Religionsanschauung ist zum großen Teil richtig, du weißt sie nur nicht richtig zu begründen. (Vgl. auch weiter unten, Kap. 2, Anm. 36)

gründung der Religion ausreicht, an die „menschliche Natur". Inwiefern ist das Gemüt der natürliche Ursprung der Religion? — ist die zweite grundlegende Frage der H.'schen Religionsphilosophie. Erst wenn auch sie beantwortet ist, ist es möglich, eine geschlossene Religionsanschauung, die Geltung haben kann, aufzustellen. Die „Dialogues" und das „Nat. hist. of Religion" gehören zusammen, einander ergänzend, geben sie die Anschauungen H.'s wieder. Die Lektüre einer der Schriften ohne gründliche Vergleichung mit der anderen führt zu Mißverständnissen. Sie setzen sich gegenseitig ebenso voraus, wie sie zusammen ohne das Verständnis für die Bedeutung der „Lehre von der menschlichen Natur" nicht recht begriffen werden können. Wer H.'s allgemein philosophische Position nicht gebührend beachtet, kann unmöglich diese beiden Schriften im richtigen Licht sehen.

Wenn auch der Glaube an eine unsichtbare, vernünftige Macht überall und zu jeder Zeit außerordentlich verbreitet war, so können wir doch in der Geschichte Völker feststellen, die in dieser Beziehung eine Ausnahme bilden. Es gibt oder hat Völker gegeben, ohne jede Religionsvorstellung. Die[1]) Religion scheint nicht wie gewisse Triebe aus einem „original instinct" oder einer „primary impression of nature" zu stammen. Diese Art von Neigungen finden sich ausnahmslos bei allen Menschen und zu allen Zeiten in der gleichen Form vor. Es scheint demnach, daß, wenn auch die Religion in einer Neigung wurzelt, gewisse Umstände nötig sind, um diese zu ihr führende Neigung zu wecken. Es genügt also nicht zur Beantwortung der Frage nach dem natürlichen Ursprung der Religion im menschlichen Gemüt, die menschliche Natur, wie sie in den einzelnen Individuen uns gegeben ist, zum Gegenstand der Analyse zu machen. Es muß die Religionsgeschichte herangezogen werden, um von ihr die Kräfte abzulesen, die eine möglicherweise im Menschen wurzelnde, religionbegründende Neigung hervorrufen und ihre Wirkungen bestimmen. Die zunächst rein psychologische Frage nach den Grundlagen der Religion in der menschlichen Natur wird so aus in dem Wesen des Gegenstandes liegenden methodologischen Gründen zu einer historisch-psychologischen.

1. Der Polytheismus als erste Religion.

Soweit unsere Geschichtsquellen reichen, kann es als ausgemacht angesehen werden, daß die Vielgötterei die erste und älteste Religion war. Es tut nichts zur Sache, daß ein-

[1]) Nat. Relig. Einleitung.

zelne Philosophen zeitweise dem Polytheismus zweifelnd gegenüberstanden und von den üblichen Religionssystemen der Menge abweichende Anschauungen hegten. Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, umso mehr zeigt sich die Vielgötterei als der allgemein herrschende Glaube. Auf Grund dieser allgemeinen und übereinstimmenden Zeugnisse der Geschichte ist mit Sicherheit zu schließen, daß die Menschen auch in der vorhistorischen Zeit nicht die geringste Ahnung hatten von einer vollkommeneren Religion. Denn[2]) es ist undenkbar, daß die Menschen „mitten in tiefster Unwissenund Barberei" zur Wahrheit gelangt wären, sie aber im Laufe der fortschreitenden Entwicklung vergessen hätten, und mit vollkommeneren Kenntnissen und reiferer Bildung in die größten Irrtümer verfallen wären. Auch unsere heutige Erfahrung mit den wilden Völkern Amerikas und Afrikas zeigt, daß die primitiven Völker ausnahmslos Götzendiener sind. Man kann die Behauptung aufstellen, daß je unwissender ein Volk ist, umso barbarischer seine Religionsvorstellungen sind. Es ist im natürlichen Entwicklungsgang des menschlichen Denkens begründet, daß der unwissende, primitive Mensch ursprünglich unsinnige, niedrige Vorstellungen von Gott besitzt und nur allmählich mit dem Fortschritt der menschlichen Entwicklung zu höheren Gottesvorstellungen aufsteigt. Dies ist so natürlich, wie die Tatsache, daß die Menschen Ackerbau vor der Entstehung der mathematischen Wissenschaften getrieben haben, zuerst Hütten, dann Paläste gebaut und nicht umgekehrt. „The[3]) mind rises gradually, from inferior to superior..." — Es ist zwar richtig, daß eine aufmerksame Betrachtung der Naturordnung diese stufenweise Entwicklung der Gottesvorstellungen ungeheuer hätte beschleunigen und den Menschen wie mit einem Schlage eine vernünftige Religionsansicht beibringen können; aber angesichts der groben und rohen Vorstellungen primitiver Völker ist es nicht denkbar, daß die Weltordnung ihre Aufmerksamkeit erregte oder ihre Neugierde irgendwie beschäftigte. Der primitive Mensch fragt nicht nach den Ursachen der Dinge, die ihm vertraut, alltäglich sind. Der harte Druck des Lebens läßt ihm keine Muße, die Erscheinungen zu bewundern, die ihm von seiner frühesten Kindheit an bekannt sind, und an die er sich gewöhnt hat. Im Gegenteil, „the[4]) more regular and uniform, that is the more perfect nature appears, the more is he familarized to it, and the less inclined to scrutinize and examine it". Außerordentliche Erscheinungen

---

[2]) Nat. Relig. 1
[3]) ib. [4]) ib.

erschrecken ihn, rütteln ihn aus seiner Lethargie wach; vor ihnen erbebend, ist er bereit zu opfern und zu beten, während ihn ein alltäglicher Naturvorgang nie zu religiösen Ueberlegungen anregt.

Es ist auch zu beachten, daß, wenn der Mensch einmal auf Grund von vernünftigen Ueberlegungen zum Glauben an ein höheres Vernunftwesen gelangt wäre, dieser Glaube nie in die niederen Anschauungen der Vielgötterei versunken wäre. Ja, historische Ueberlieferung kann im Laufe der Zeit immer mehr von ihrem ursprünglichen Wahrheitsgehalt verlieren. Die Neigung zu Uebertreibungen, wunderbaren Geschichten wie auch Gedankenlosigkeit entstellt eine Ueberlieferung immer mehr und mehr. Anders ist es aber mit den spekulativen Ueberzeugungen. Beruhen sie auf klaren, der Mehrzahl der Menschen einleuchtenden Gründen, so werden die Vernunftgründe, welche diese Ueberzeugungen entdeckten und verbreiteten, deren Erhaltung für alle Zeiten sicherstellen. Es erscheint daher unmöglich, daß ein vernünftiger Theismus die ursprüngliche Religion des Menschengeschlechts gewesen und erst durch heidnische Entstellungen in Vielgötterei abgewandelt worden ist. Einleuchtende Vernunftschlüsse sind an sich gegen solche Entstellung geschützt, sind sie aber unverständlich, so können sie zwar nicht entstellt werden, aber auch keine Verbreitung finden.

2. Ursprung der Vielgötterei.

Will man den natürlichen Ursprung der Religion erforschen, so muß der Polytheismus, die erste Religion aller primitiven Menschen, untersucht werden.

Zwei Wege gibt es, die zu der Annahme von unsichtbaren übernatürlichen Kräften führen: die Betrachtung der Welt, der Weltordnung und der wechselvollen Geschicke des menschlichen Lebens. Die Erforschung der Ursachen der Naturgesetzlichkeit führt „natürlich“ zur Annahme eines unsichtbaren, vernünftigen Urhebers der Welt. Gewiß besteht die Möglichkeit, die Weltordnung als die Verwirklichung eines gemeinsamen Planes mehrerer voneinander unabhängiger und vernünftiger Wesen anzusehen; dies ist aber nur eine Möglichkeit, die nicht sehr wahrscheinlich erscheint. Die Gleichartigkeit im Naturgeschehen drängt dem Menschen den Gedanken eines einzigen Schöpfers auf. Wenn auch dieser Gedanke sich nicht mit logischer Notwendigkeit ergibt, so muß betreffs unseres Problems des natürlichen Ursprungs der Vielgötterei zumindest behauptet werden; „To[5]) ascribe any single effect to the combination

[5]) Nat. Relig. 2.

of several causes, is not surely a natural and obvious supposition.“ Zum Glauben an übernatürliche Wesen kann der Mensch also nur durch die Betrachtung der Menschenschicksale gelangen. Ihre Unsicherheiten, ihre widerspruchsvolle Unbeständigkeit läßt den Menschen vermuten, daß sein Leben der Gewalt von Kräften unterworfen ist, die einander bekämpfen und gegenseitig ihre Pläne vereiteln. So erhält jedes Volk seinen Schutzgott, so wird jeder Teil der Welt, jede sichtbare Wirksamkeit in ihr als von einer unsichtbaren Macht beherrscht gedacht. „We[6]) may conclude, therefore, that, in all nations, which have embraced polytheism the first ideas of religion arose not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life.....“

Hatten die Menschen, über das unmittelbar ihnen Gegebene hinausblickend, auf unsichtbare Vernunftwesen geschlossen, so wurden sie ursprünglich zu diesen Schlüssen nicht von Wißbegierde und Wahrheitsliebe getrieben, — diese Gefühle sind zu erhaben für die Vorstellungswelt der Primitiven — es müssen Motive vorhanden gewesen sein, die in das Alltagsleben des primitiven Menschen gehören, die ihr Nachdenken über diese Dinge in Gang setzten; wie die Sorge um die Befriedigung der lebensnotwendigen Bedürfnisse, Angst vor drohendem Unglück, Todesfurcht und ähnliche Gefühle. Von Angst und Hoffnung getrieben, suchen die Menschen voll Furcht und Beben die Zukunft zu ermitteln und die einander widersprechenden Ereignisse des Lebens zu ergründen. „And[7]) in this disordered scene, with eyes still more disordered and astonished, they see the first obscurse traces of divinity.“ (Man beachte die positive Wendung die dieser Satz enthält. Die Angstvorstellungen der Primitiven führen trotz der Irrtümer und Mißverständnisse auf die Spur des Göttlichen.)

Die Ursachen der Begebenheiten des Lebens sind dem Menschen unbekannt und verborgen. Es steht nicht in seiner Macht, drohendes Unheil abzuwenden. Das ganze Menschenschicksal wird von solchen geheimen Ursachen und ihren unbegreiflichen Wirkungen beherrscht. Sie werden dadurch zum dauernden Gegenstand von Hoffnung und Furcht. Während Angst vor der Zukunft, vor den geheimen Kräften das menschliche Gemüt in Aufregung hält, ist seine Phantasie um die Bildung faßbarer Vorstellungen von den unsichtbaren Mächten bemüht. Infolge seiner Unwissenheit ist es

---

[6]) ib.
[7]) ib.

ihm aber unmöglich, zu befriedigenden Ergebnissen zu gelangen und sich eine geschlossene Religionsvorstellung zu schaffen. Je mehr er den unbekannten Ursachen nachjagt, umso mehr entschlüpfen sie ihm. Eine „natürliche Neigung", die durch Angstaffekte geweckt wird, treibt ihn jedoch, immer weiter zu suchen und zu forschen. Der Mensch würde seinen kühnen Versuch, die unbekannten und unsichtbaren Mächte des Schicksals zu erforschen, entsagen, „.were[8]) it not for a propensity in human nature, which leads into a systems, that gives them some satisfaction."[9])

Es ist der menschlichen Natur eigen, Eigenschaften, die dem Menschen vertraut sind, die er an sich selbst feststellt, auch auf die Dinge zu übertragen, mit denen er sich befaßt. Gegenständen, die ihm Schmerz bereiten, schreibt der primitive Mensch einen schlechten Willen, die ihn mit Freude erfüllen, einen guten zu. Auf dieser „Neigung des Bewußtseins" beruht es auch, daß wir dichterische Personifikation für schön halten. Es ist daher natürlich, wenn unwissende Menschen den unsichtbaren Mächten, von denen sie sich abhängig fühlen, menschliche Gefühle und Vernunft andichten. Sie denken sich die unbekannten Ursachen als Wesen ihresgleichen. Man schreibt ihnen menschliche Eigenschaften, menschliche Gestalt zu. Sie halten zwar ihre Götter für unsichtbar und sehr mächtig, aber doch nur für eine Art menschlicher Geschöpfe, mit menschlichem Organismus und Triebleben. Von solchen endlichen und beschränkten Wesen muß entsprechend der mannigfaltigen Wirksamkeiten der Natur eine große Anzahl vorhanden sein. Sie sind die Herren der Menschenschicksale, aber auch ihre Macht reicht nicht überall hin. Jedem von diesen übernatürlichen, menschenähnlichen Geschöpfen wird ein Tätigkeitsgebiet zugewiesen, das es nicht überschreiten kann. Die ganze Welt wird auf diese Weise mit einer Menge von Lokalgöttern ausgestattet, „and[10]) thus polytheism has prevailed, and still prevails, among the greatest part of unistructed mankind."

Wenn auch der Götzendiener solcher Art zu Vorstellungen gelangt, die seine natürliche Neigung, die unbekannten Ursachen zu erfassen, einigermaßen befriedigen, so denkt er nicht daran, auch den Ursprung der Welt auf seine be-

---

[8]) Nat. Relig. 3.

[9]) Die „propensity in human nature" ist heute noch wirksam, und nur sofern es erfahrungsgemäß festgestellt werden kann, dient es zur Erklärung der Entstehung der ursprünglichen Religionsformen.

[10]) ib.

schränkten, menschenähnlichen Götter zurückzuführen. Sie haben keine Vorstellung von einem Wesen, das unserer Gottesidee entspricht. Der Polytheismus ist in Wirklichkeit keine Religion, sondern ein „abergläubischer Atheismus." Die Mythologie der Heiden hat große Aehnlichkeit mit den Gespenstervorstellungen des Mittelalters, wenn sie auch keinen höchsten Weltschöpfer kennt. Sogar die heidnischen Philosophen hatten keine Vorstellung von einem vernünftigen Weltschöpfer. Sie nahmen an, daß Götter wie Menschen durch unbekannte Naturursachen entstanden. Da sie sich die göttlichen Wesen menschenähnlich dachten, schien es ihnen einleuchtend, daß auch sie von menschenähnlicher Herkunft sind. Alles, auch die Götter sind dem Schicksal, „der Herrschaft des Notwendigen" unterworfen. Die Vorstellungen der Heiden von den Eigenschaften und Fähigkeiten der Götter werden von hier aus bestimmt. So nahmen sie an, daß z. B. Jupiter bei der Aufzählung seiner galanten Abenteuer wie ein alter Wüstling die reinste Götterfreude über seine Ausschweifungen empfinde, aus welchem Grunde auch bei jedem drohenden Unglück zu seiner Beschwichtigung Aristophanes' „Amphytrion" aufgeführt wurde.

Erst spät begann die Philosophie sich mit dem Problem der Weltentstehung zu befassen, und nur zufällig geriet es auch in die Religionssysteme und die Erörterungen der Priester. Aber selbst bei den Philosophen hat es lange gedauert, bis sie zur Annahme eines vernünftigen Schöpfers des Universums gelangten. Natürlich führte eine solche Annahme zur Leugnung der Götterwürde eines Jupiter oder Neptun. Aus diesem Grunde wurden die zweifellos ersten Theisten des Atheismus' geziehen und verklagt, während andere Philosophen, die die Entstehung der Welt aus dem Chaos oder aus irgendeinem Grundstoff ableiteten und keine Ahnung von der Vorstellung eines vernünftigen Weltschöpfers besaßen, unbehelligt blieben. Wenn aber sogar Philosophen nur plumpe Religionsvorstellungen hatten, wie mußte es erst bei der unwissenden Menge aussehen. Es[11]) geht daher nicht an, meint H., die unvollkommenen theologischen Lehrgebäude der Heiden späteren theistischen Religionssystemen gleichzustellen.

3. Verschiedene Formen des Polytheismus.

Hat jedes der höheren unsichtbaren Wesen ein bestimmtes, dauerndes Tätigkeitsgebiet, dann liegt es nahe, den

---

[11]) Nat. Relig. 4.

Kriegsgott grausam, den Gott der Dichtkunst höflich und liebenswürdig, den Handelsgott diebisch und trügerisch vorzustellen. Hierin wurzeln die Allegorien der polytheistischen Religionssysteme.

Da die allegorischen Gottheiten menschenähnlich gedacht werden und daher auch menschennahe sind, so ist es begreiflich, wenn die Menschen einzelne überragende Persönlichkeiten, denen sie viel zu verdanken haben, zu Göttern machen. Besonders, wenn solche Heldengestalten von Sagen überwuchert und von der staunenden Menge ehrfürchtig bewundert werden.

Auch Kunstwerke, die die unsichtbaren Gottheiten sichtbar darstellen, dienen zur Steigerung der Frömmigkeit der Menge, indem sie die höheren Wesen ihrer gewöhnlichen Fassungskraft näherbringen.

All diese Formen der Vielgötterei stellen ein Kompromiß zwischen zwei widerstreitenden Neigungen der menschlichen Natur dar. Furcht und Angst erwecken beim Menschen die Neigung, nach höheren vernünftigen Mächten zu forschen. Diese Neigung kann aber durch die Bildung der Göttervorstellungen nicht ganz befriedigt werden. Zunächst bleibt die Aufmerksamkeit, entsprechend der niederen Intelligenzstufe des primitiven Menschen, an handgreiflichen, sichtbaren Dingen haften. In jeder auffälligen Naturerscheinung sieht er eine Gottheit; Sonne, Mond, Gestirne werden für ihn so zu Göttern. Ja, unter Umständen sind es sogar Katzen, Hunde und andere Tiere. Die „propensity in human nature“ zur Bildung einer Vorstellung von einer übernatürlichen, unsichtbaren Gottheit und das Bedürfnis des Menschen, seine Vorstellungen bildlich zu erfassen, führen in einer zwischen diesen beiden Kräften der menschlichen Natur ausgleichenden Entwicklung dazu, unsichtbare Mächte als mit sichtbaren Gegenständen verbunden vorzustellen.

Damit[12]) sind die „principles of polytheism“, als „founded in human nature, and little or nothing dependent on caprice and accident“, dargelegt. Alle Götzendiener aller Zeiten sind diesen „principles“ unterworfen. Dies läßt sich durch die Vergleichung mehrerer polytheistischer Systeme feststellen. Wenn auch die Götzennamen bei den verschiedenen Völkern natürlicherweise verschieden sind, stimmen doch die Vorstellungen, die sie von den Eigenschaften ihrer Götter haben, inhaltlich überein.

---

12) Nat. Relig. 5.

4. Ursprung des Glaubens an einen einzigen Gott.

Der Glaube an einen einzigen Gott als den Weltschöpfer ist sehr alt. Ganze Völker in den verschiedensten Ländern und unter den verschiedensten Lebensverhältnissen hatten die Lehre von einem allmächtigen Wesen, das als die Ursache des Universums gedacht wurde, gekannt. „But[13]) whoever thinks that it has owed its success to the prevalent force of those invincible reasons, on which it is undoubtedly founded, would show himself little acquainted with the ignorance and stupidity of the people, and their incurable prejudices in favour of their particular superstitions.“ Noch heute wird der einfache Mann aus dem Volke auf die Frage, warum er an einen vernünftigen, allmächtigen Gott glaube, nicht auf die Ordnung im Weltall hinweisen, auf die zweckhaft-berechnete Zusammensetzung seiner Teile. Die Naturgesetzlichkeit ist ihm in ihren Wirkungen so vertraut, daß er sie garnicht beachtet. Er wird seinen Glauben mit außerordentlichen Ereignissen, Wundergeschichten und Naturkatastrophen begründen. Während ein denkender Mensch seinen Glauben auf die vernünftige Ordnung im Universum aufbaut, wankt der Glaube der Menge, wenn sie auf diese Gesetzmäßigkeit aufmerksam wird. Störungen der Naturordnung, die noch weniger zu begreifen sind, als ihre Gleichmäßigkeit, und die den kritischen Menschen die Annahme einer vernünftigen Weltregierung am meisten erschweren, sind die entscheidenden Argumente der Unwissenden bei der Begründung ihrer Religion. Es kann daher mit Sicherheit angenommen werden, daß der Ursprung des ‚Theismus', des Glaubens an einen einzigen Gott, nicht die Vernunftschlüsse sind, auf welchen sie heute scheinbar beruhen. Es gilt daher, „that[14]) since the vulgar, in nations, which have embraced the doctrine of theism, still build it upon irrational and superstitions principles, they are never led into that opinion by any process of argument but by a certain train of thinking, more suitable to their genius and capacity“.

Wie ist aber dieser „certain train of thinking“ beschaffen? — Es ist üblich, daß Völker, die an mehrere Götter glauben, einen von ihnen zum Gegenstand ihrer besonderen Verehrung machen. Sei es, daß sie sich die Ordnung der Götterwelt der menschlichen Gesellschaft ähnlich vorstellen und an Götter von verschiedenem Rang glauben, die alle einem besonders mächtigen Gott, gleichsam einem Götter-

---

[13]) Nat. Relig. 6.

[14]) Nat. Relig. 6.

häuptling, unterworfen sind, oder daß sie sich für seine besonderen Schützlinge halten un dihn als ihren Nationalgott verehren. Um sich die Gunst dieses Wesens zu sichern, sind sie bei ihren Gottesdiensten bestrebt, einander in Lobpreisungen zu übertreffen. Da sie sich ihre Götter mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet denken, schmeicheln sie diesem besonders mächtigen Wesen, sie loben es, bis sie ihm im Laufe der Zeit Eigenschaften zugeschrieben haben, die nicht mehr übertroffen werden können. So gelangen die Menschen zu einem unendlichen Wesen, daß sie sich als vollkommen und als den Schöpfer der Welt denken, das von keinem anderen Wesen überragt wird. Wie zufällig erfassen sie damit einen Gottesbegriff, der auch mit dem Ergebnis eines vernünftigen Theismus' übereinstimmt. While[15]) they confine themselves to the notion of a perfect being, the creator of the world, they coincide, by chance with the principles of reason and true philosophy; thoug they are guided to that notion, not by reason, of which they are in a great measure incapable, but by the adulation and fears of the most vulgar superstition." Es ist ja häufig, daß barbarische und sogar zivilisierte Völker ihren König, nachdem sie alle Schmeicheleien erschöpft hatten, in kriecherischer Schmeichelsucht zum Gott machen. Es ist umso natürlicher, wenn sie wichtige, obwohl beschränkte Gottheiten auf diesem Wege oft zu alleinigen Schöpfern der Welt erheben.

Wenn auch so allmählich der Glaube an einen höchsten Gott bei einem Volk herrschend werden kann, so bedeutet es noch nicht das Verschwinden jeder anderen Religionsausübung und jedes anderen Gegenstandes religiöser Ehrfurcht. Die dem höchsten Wesen gebührende Anbetung wird durch den Glauben an niedere Gottheiten, Engel und Heilige eingeschränkt. Eine Erscheinung, die auch innerhalb der christlichen Religion festzustellen ist. „The[16]) Virgin Mary, ere checked by the reformation, had proceeded, from being merely a good women, to usurp many attributes of the Almighty: God and St. Nicholas go hand in hand, in all the prayers and petitions of the Muscovites".

Diese durch Angst vor den unbekannten Mächten hervorgerufene Neigung zur Heuchelei führt zu Widersprüchen. Einerseits wird Gott in den hellsten Farben als Weltschöpfer geschildert, andererseits werden ihm Eigenschaften zugeschrieben, die ihn mit Menschen oder anderen niederen Ge-

---

[15]) Nat. Relig. 6.
[16]) ib.

schöpfen beinahe auf die gleiche Stufe stellen. Die Vernunft des Menschen, seine Vorstellungskraft kann den Uebertreibungen seiner Schmeichelsucht nicht folgen; so entstehen die Ungereimtheiten und Sinnlosigkeiten innerhalb ihrer Religionsvorstellungen. Die erhabenen Gottesvorstellungen des Alltagsmenschen sind eigentlich nur heuchlerischer Wortschwall ohne inneren Gehalt. „As [17]) a confirmation of this, we may observe, that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving these sublime qualities, which they seemingly attribute to the Deity.“ Ihre tatsächliche Gottesvorstellung ist trotz der hochtrabenden Sprache arm und leer.

So hielten die persichen Magier die Weltvernunft für die alleinige Ursache aller Dinge und sahen in der Sonne ihr Abbild in der Sinnenwelt. Die erhabenen Vorstellungen haben sie aber nicht daran gehindert, zu glauben, daß das Aufsetzen der bloßen Füße auf die Erde den Unwillen dieses höchsten, göttlichen Wesens hervorrufen müsse; ebenso wie andere Volksreligionen von abergläubischen und unsinnigen Bräuchen nicht frei sind, trotz des Glaubens an einen vernünftigen Weltschöpfer.

Wie Angst und Hoffnung den Menschen dazu treiben, an unsichtbare Mächte zu glauben, die das Menschenschicksal gestalten, selbst aber beschränkt und der Naturnotwendigkeit unterworfen sind, so lassen ihn diese Affekte bei diesen primitiven Vorstellungen nicht stehen bleiben. Der um seine Zukunft besorgte Mensch gelangt, wie zufällig, durch seine Neigung zur Verherrlichung und übertriebenen der anfangs beschränkt gedachten Gottheiten, zum Glauben an einen einzigen Gott. Der so entstandene Theismus ist aber nicht von langer Dauer. Die Vernunft kann die auf diesem Wege entstandenen Gottesvorstellungen nicht erfassen. Es werden daher untergeordnete Mächte nötig, die zwischen dem Menschen und der höchsten Gottheit vermitteln. Diese Halbgötter, die menschenähnlich gedacht werden, werden immer mehr zum Gegenstand der Anbetung. So kehrt allmählich die Vielgötterei zurück, die dann in der Plattheit und Beschränktheit niederer Gottesvorstellungen sich selbst wieder auflöst und in ihrer Selbstauflösung eine Neuentwicklung zum Theismus einleitet. Die Ursachen dieser Schwankungen zwischen Polytheismus und Theismus sind in der menschlichen Natur begründet. „The [18]) feeble apprehensions of men cannot be satisfied with conceiving their

---

[17]) ib. 7.

[18]) Nat. Relig. 8.

deity as a pure spirit and perfect intelligence; and yet their natural terrors keep them from imputing to him least shadow of limitation and imperfection. They fluctuate between these opposite sentiments." Infolge dieser „opposite sentiments" ist der Mensch bald geneigt, von dem Gedanken eines allmächtigen, vernünftigen Gottes zu beschränkteren, in Bildsäulen und anderen anschaubaren Gegenständen dargestellten Gottheiten hinabzusteigen. Bald drängt ihn aber ein natürliches Streben nach dem Erhabenen, von den Bildsäulen zu der Annahme unsichtbarer Mächte und von hier zum Glauben an den einen Gott, den Weltschöpfer.[19])

5. Ungöttliches an der Götternatur der Volksreligionen.

Da die ersten Religionsvorstellungen der Menschheit ihren Ursprung in Angstgefühlen, in Furcht vor zukünftigem Unglück haben, so ist es nicht zu verwundern, daß sie Zeichen eines düsteren, mit allerlei Aengsten belasteten Gemüts an sich tragen. Zu den Angstvorstellungen gesellen sich unvermeidlich Gedanken von Rache, Härte, Grausamkeit — alles Eigenschaften, die den unsichtbaren Mächten zugeschrieben werden, und die dann auf diese Weise die Angst der Gläubigen noch mehr steigern. Infolge der durch die Einbildungskraft gesteigerten und vermehrten Aengstlichkeit werden den Gottheiten bösartige, grauenhafte Eigenschaften verliehen.

Angst und Furcht treiben aber den Menschen auch zu Lobpreisungen und Verherrlichung der unsichtbaren Mächte, derzufolge die Gottheit mit Tugenden und Vorzügen ausgestattet wird. Es kommt dabei nicht darauf an, ob diese Eigenschaften von der Erfahrung bestätigt werden. „It[20]) is esteemed a sufficient confirmation of them, that they give us more magnificent ideas of the divine objects of our worship and adoration."

Es besteht ein Widerstreit zwischen den Gemütskräften, die die Religionsvorstellungen erzeugen. Aus Furcht vor den geheimen Mächten des wechselvollen Schicksals schreibt der Mensch der Gottheit bösartige Eigenschaften zu, während seine Neigung zu übertreibenden Lobpreisungen,

---

[19]) Es ist zu beachten, daß wie II. die Entstehung der Gottesvorstellungen aus einer ursprünglichen Neigung des Menschen, die durch Angsteffekte geweckt wird, ableitet, so wirken auch bei der Entstehung des Theismus' Furcht und Hoffnung veranlassend, und ein „endeavour at elevation" weiterführend und entwickelnd.

[20]) Nat. Relig. 13.

sie als vollkommenes Wesen darstellt. Diese Gegensätzlichkeit hat sich im Laufe der Religionsgeschichte entsprechend der jeweiligen Entwicklungsstufe der Menschheit ausgewirkt.

Barbarische Völker z. B. glauben, daß ihre Götter verabscheuungswürdig seien, sie vermeiden es aber, dies in den Tempeln zu sagen, wo sie Gefahr laufen, von den Göttern gehört zu werden. Werden die Götterbegriffe geläutert, so erstreckt sich dies zunächst nur auf die Vorstellung der göttlichen Macht, nicht aber auf die der göttlichen Güte. Die Götter werden noch mehr gefürchtet; denn je mächtiger sie sind, umso weniger kann man von ihnen die wahre Ueberzeugung verheimlichen. Schmeichelei und übertriebene Verherrlichung nehmen daher zu, um die Meinung des Menschen von den Göttern nach Möglichkeit zu verdecken. Natürlich führt diese Zwiespältigkeit des Gemüts zu schweren inneren Kämpfen. „And [21]) the additional misery of this inward struggle aggravates all the other terrors, by which these unhappy victims to superstition are fore ever haunted." Es wird festgestellt, „that popular religion are really, in the conception of their more vulgar votaries, a species of daemonism."

Das Resultat des „Nat. hist. of Religion"

Sieht man von der gegenseitigen Wertung der Vielgötterei und des Theismus' ab, so kann das Ergebnis des „The nat. hist. of Religion" wie folgt zusammengefaßt werden: Die Frage nach dem natürlichen Ursprung der Religion im menschlichen Gemüt, die H. sich am Anfang der Schrift stellt, wird mit Hilfe der Religionsgeschichte und durch psychologische Analyse der menschlichen Natur beantwortet. Es sind zunächst egoistische Interessen, die den primitiven Menschen zur Religion führen. Ständig zwischen Furcht und Hoffnung schwebend, leitet er die Ursachen seines Glücks oder Unglücks von verborgenen, geheimen Kräften ab. Jedoch allein von diesen Affekten getrieben, könnte der Mensch nicht zu befriedigenden Vorstellungen über das Wesen dieser angenommenen Mächte gelangen; und er würde sehr bald sein Nachforschen aufgeben. „A propensity [22]) in human nature" nimmt die Anregung der Angstempfindungen auf und arbeitet unermüdlich an einer Lösung des Problems der Erkenntnis der geheimen Mächte. Diese „Neigung in der menschlichen Natur" führt dann zur Annahme von unsicht-

---

[21]) Nat. Relig. 13.
[22]) ib. 3.

baren, vernünftigen Wesen, zu Vorstellungen, deren Wahrheit unabhängig von den erfahrungsmäßig gegebenen Tatsachen, eben mit dieser „Neigung" begründet wird. Diese „propensity in human nature" erweist sich im Laufe der Untersuchung als eine „strong[23]) .... propensity to belive invisible, intelligent power in nature." In dieser Neigung, die im Laufe der späteren religionsgeschichtlichen Entwicklung durch die Veranlassung von ängstlicher Hoffnung zum Theismus führt, wurzelt auch das, was H. das „endeavour at elevation" des Menschen nennt. Wir können demnach Angst und Hoffnung als die hauptsächlich veranlassenden Kräfte bei der Religionsbildung und eine besondere „propensity in human nature", erst durch Angstaffekte geweckt, als die treibende Kraft der Religionsentwicklung betrachten. Natürlich kann sich diese Neigung nicht in gerader Linie auswirken. Sie führt mit den widerstrebenden menschlichen Fähigkeiten Kompromisse schließend, in Zickzacklinie den Menschen entsprechend seinem „endeavour at elevation" dem Weltschöpfer entgegen. Die jeweiligen Religionsvorstellungen der Menschheit drücken ein Kompromiß zwischen der „strong .... propensity to believe invisible, intelligent power in nature" und den augenblicklichen Fähigkeiten der Vernunft des Menschen zum Erfassen des göttlichen Wesens aus.[24])

II. Abschnitt.

Hume's Gottesidee.

Da nach H. alle Vorstellungen aus einem Eindruck stammen ,so[25]) kann auch unsere Vorstellung von Gott keinen anderen Ursprung haben. Von diesem Standpunkt aus lehnt

---

[23]) ib. 5.

[24]) Wenn Troeltsch behauptet, daß H. die Religionsgeschichte aus „Mißverständnissen und willkürlichen Deutungen der sinnlichen Erfahrung" ableitet, so hat er ihn offenbar mißverstanden. Es ist für das H.'sche Problem vollkommen gleichgültig, ob die Religionsvorstellungen der verschiedenen Religionssysteme wahr oder falsch, objektiv begründet oder nur eingebildet sind. Für H. handelt es sich nur, um die Aufdeckung der Triebfedern, die den Menschen zur Religiosität führen. Die Frage nach der Geltung und Wahrheit einer Religion ist von der nach dem Ursprung des Religiösen überhaupt streng zu scheiden. Auch eine falsche Gottesvorstellung setzt das Gerichtetsein auf Gott, den gleichen Ursprung des Religiösen, wie die einzig wahre Religion, voraus.

[25]) Treat., 1, III/14 u. IV/5.

H. den Occasionalismus[26]) ab, der aus einer „angeborenen" Gottesidee ein Weltbild schafft, das alle Erfahrung überschreitet und in dem die Wirksamkeit Gottes, als der einzigen krafterfüllten Macht, genau bestimmt wird. Ursächlichkeit, Wirksamkeit oder Kraft sind in unserem Eindrücken nicht enthalten, also „'tis[27]) equally impossible to discover or even imagine any such active principle in the deity." Das bedeutet, daß, wie es uns unmöglich ist in die Natur der Dinge des „common life" einen Einblick zu tun und hier irgendeine ürsächlich-wirksame Kraft zu entdecken, so kann dies uns erst recht nicht bei der Erforschung des Wesens der Gottheit gelingen. Wie wir bei allen anderen Gegenständen eine ursächliche Beziehung nur durch die auf Grund der Erfahrung entstandene Gewohnheit aufdecken können, so sind wir auch bei der Feststellung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt auf die Erfahrung angewiesen.

Während uns sonst die Gegenstände in der Erfahrung unzählige Male gegeben sind, ehe sich der Geist sie als ursächlich verbunden denkt, ist Gott uns überhaupt nicht gegeben. Er wird vielmehr zunächst auf Grund des Satzes, daß alles, was existiert, eine Ursachen haben müsse, aus der Tatsache des existierenden Kosmos' erschlossen. Das Kausalprinzip hat, wie wir gesehen haben, auch nach H. Geltung. Wie die besonderen Kausalschlüsse wurzelt es im „belief". Da wir in unzähligen Fällen die Gegenstände der Erfahrung ursächlich miteinander verbunden gefunden haben, so ist unser „Geist" genötigt, zu jedem existierenden Objekt eine Ursache zu denken. Indem er so beim Betrachten des Universums in seiner Ganzheit auf die erste Ursache schließt, gelangt er zu der Gottesvorstellung.[27*])

Da uns in der Erfahrung keine Fälle von Weltschöpfung

---

[26]) Treat., 1, III/14 u. Enquiry, VII.

[27]) Treat., 1, III/14.

[27*]) H. führt dies nirgends in dieser Weise aus. In den „Dialogues" wird zwar ohne weiteres zugegeben, daß, da alles, was ist, eine Ursache haben müsse, die Existenz eines Gottes über jeden Zweifel erhaben sei, die Gültigkeit eines allgemeinen Kausalsatzes wird hier jedoch, wie auch sonst, nur vorausgesetzt, aber vom Standpunkt H.'s nicht dargelegt. Was H. mit dem allgemeinen Kausalsatz meint, geht klar aus „Treatise" B. I, Teil 3 Ende d. 3. Abschn. hervor, wo erklärt wird, daß die Lösung des Problems der Geltung der besonderen Kausalsätze auch die Lösung des Problems des allgemeinen Kausalsatzes enthält. S. auch oben T. II., Einleitung, 1.

gegeben sind; oder korrekter, da uns Gott nicht neben dem Universum erfahrungsmäßig gegeben ist, wissen wir von dem göttlichen Wesen zunächst nur soviel, daß es die Ursache des Weltalls ist. Wir können aber von ihm, von seiner Natur und seinem Wesen nichts weiter aussagen, Was aber bedeutet, daß wir zunächst keine inhaltlich bestimmte Vorstellung von Gott haben; wir wissen nur, daß das Universum von irgendeiner Kraft verursacht sein muß, im übrigen läßt uns die Welt als „Wirkung betrachtet" vollkommenen Freiheit der Phantasie zur Ausgestaltung unserer Vorstellung von der Gottheit. Setzen wir die Welt in Beziehung zu ihrem Ursprung, versuchen wir mit ihrer Hilfe auf die Natur ihres Ursprungs zu schließen, so können wir im besten Falle nur zu dem Ergebnis gelangen, „that[28]) the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence." Ja, im Grunde genommen besteht nur ein Streit um Worte zwischen dem Theisten und Atheisten. Beide sind ja gezwungen, anzuerkennen, daß neben der „some remote analogy" ungeheure Unterschiede zwischen der Wirkungsweise der Natur und der eines uns vorstellbaren intelligenten Wesens bestehen. Und H. ruft ihnen zu: „Will[29]) you quarrel, Gentleman, about the degrees, and enter into a controversy, which admits not of any precise meaning, nor consequently of any determination?"

Und trotzdem kennt H. ein „precise meaning". Einige Zeilen weiter ist er sogar bereit, ohne Einschränkung anzuerkennen, daß das höchste Wesen „absolut vollkommen" sei, und „whatever[30]) differs most from him departs the farthest from the supreme standard of rectitude and perfection." Ebenso erklärt H. scheinbar im Gegensatz zu den Ausführungen der Dialoge und auch scheinbar inkonsequent, seinem philosophischen Standpunkt widersprechend: „The[31]) order of the universe proves an omnipotent mind; that is, a mind whose will is constantly attended with the obedience of every creature and being." — Inwiefern und mit welcher Geltung beweist die Ordnung im Weltall das Dasein eines allmächtigen Wesens? Bei der Untersuchung des natürlichen Ursprungs der Religion im Gemüt sind wir auf eine „strong[32]) propensity to believe invisible,

---

[28]) Dialogues, XII.
[29]) Dialogues, XII.
[30]) ib.
[31]) Treat., 1, III/14, Anmerkung.
[32]) Nat. Relig., 5. c. auch oben S. 68.

intelligent power in nature“ gestoßen. Das Ergebnis des Vernunftschlusses, auf Grund dessen wir aus der Tatsache des Universums notwendig auf sein „Verursacht-sein“ geschlossen haben, der aber über die Natur des Welturſprungs nichts aussagen konnte, wird von dieser propensity in human nature übernommen, und wie ein Schema mit dem entsprechenden Gehalt belebt. —

Bei der Betrachtung des Weltalls drängt sich uns der Glaube an einen vernünftigen Weltschöpfer auf, den, wie H. es meint, kein Mensch von „good understandig“ verwerfen kann, wenn er nur einmal ihm einggegeben wurde. Den Gedanken eines intelligenten Weltplanes, nach dem das Weltgeschehen geregelt ist, kann man nicht abweisen. „The[33]) uniform maxims too, which prevail troughout the whole frame of the universe, naturally, if not necessarily, lead us to conceive this intelligence as single and undivided...“ (vorausegsetzt, daß der Mensch soweit ist, daß ihm die naturgesetzliche Einheitlichkeit im Weltall auffällt und sie zum Gegenstand seiner Betrachtung macht.) Sogar[34]) die der Natur anhaftenden Gegensätze sind als das Naturprinzip der Gegensätzlichkeit als ein Teil des einheitlich-vernünftigen Planes anzuerkennen. Die Ordnung im Weltall beweist das Dasein eines einheitlichen, allmächtigen Weltschöpfers; der Beweis besteht darin, daß er dem Menschen von einer „strong propensity“ aufgedrängt, aufgezwungen wird. Aehnlich dem „belief“ ist diese Neigung des Menschen, an eine unsichtbare, vernünftige Macht zu glauben, ein „permanent, irresistible and universal“ Prinzip der menschlichen Natur. „The[35]) universal propensity to believe in invisible, intelligent power, if not an original instinct, being at least a general attendant of human nature, may be considered as a kind of mark or stamp, which the divine workman has set upon his work....“

Die Gottesidee H.'s, der Glaube an einen einzigen, intelligenten, allmächtigen, absolut vollkommenen Weltschöpfer ergibt sich nicht mit logischer, sondern „natürlicher“ Notwendigkeit. Sie ist aber trotzdem begründet, als das Ergebnis einer „universal propensity in human nature“, ebenso wie die Geltung des „belief“ auf der in einem „untrüglichen Instinkt wurzelnden gefühlsmäßig-intuitiven Gewißheit“ beruht. Da wir uns aber bei dieser „natural propensity“, im Gegensatz zum „belief“, nicht auf einen untrüglichen Instinkt

---

33) Nat., Relig., 15.
34) c. Dialogues, XI.
35) Nat. Relig., 15.

berufen können ,so sucht H. ihre Geltung dadurch zu erweisen, daß er sie wegen ihrer Universalität und ihres ständigen Vorhandenseins in der menschlichen Natur für „a kind of mark or stamp" des Weltschöpfers hält. So ist denn schließlich die Geltung dieser natürlichen Neigung ebenso „tatsachen- und erfahrungsfrei" wie die des „belief"[36])

3. Kapitel.

Hume's Stellung zu den positiven Religionen

Die Stellung H.'s zu den positiven Religionen ist als das Ergebnis seiner streng durchgeführten kritisch-positivisti-Religionsphilosophie anzusehen. Auch bei der Untersuchung der Dogmen und Glaubenssätze der positiven Religionen verfährt er zunächst kritisch, indem er sie am Maßstab der Vernunft mißt; aber auch positiv, indem er ihre rein religiöse Eigenstellung nicht übersieht und bereit ist, sie anzuerkennen, sofern sie sich auch nur mit dem religiösen Empfinden ausweisen können.

Die Lehre von der Unsterblichkeit, die Wunderbeweise und die Offenbarung sind die wichtigsten Glaubenssätze der positiven Religionen. Mit ihnen stehen und fallen sie. Wie H. zu diesen Glaubenssätzen steht, bestimmt zum großen Teil seinen Standpunkt gegenüber den positiven Religionen.

---

[36]) Vergleicht man die Gottesidee H.'s in ihrem Ergebnis, nicht in ihrer Begründung, mit den Anschauungen Cleanthes' in den Dialogen, so wird man ohne weiteres feststellen können, daß sie einander gleich sind. Allerdings weiß Cl. von der Begründung, die H. seiner Gottesidee gibt, nicht. Wenn H. in einem Brief an seinen Freund Gilbert Elliot schreibt, daß Cl. der „Held" der Dialoge sei, so ist es nur in dem Sinne zu verstehen, daß Cl., dessen Gottesbegriff mit dem H.'s sich deckt, zwar die Wahrheit kennt, wenn er es auch nicht deutlich sieht, woher er sie hat. Sehr aufschlußreich ist in demselben Brief die Aeußerung H.'s, nach der er rein gefühlsmäßig zu den Ansichten Cl. neigt. In der Erklärung liegt aber auch eine Distanzierung. Während Cl. seinen Standpunkt vernunftgemäß begründen will, spricht H. von einer „propensity", die ihn zu den Anschauungen Cl. treibt. Er ist bestrebt, dieser „propensity" Geltung zu verleihen. „. . . . we must endeavour to prove that this propensity is somewhat different from our inclination to find our own figures in the clouds, our faces in the noon . . .", so schreibt er an Elliot am 10. März 1751. Wir konnten zeigen, wie H. dies im „The nat. hist. of Religion" ausführt.

1. Die Unsterblichkeit der Seele.

Von drei Gesichtspunkten können wir an das Problem der Unsterblichkeit herangehen. Entweder gibt es für sie metaphysische oder moralische oder physische (solche, „die[1]) auf Analogien mit der Natur beruhen") Beweise. Sollten sie nicht ausreichen, um die Unsterblichkeit sicherzustellen, so kann sie überhaupt nicht bewiesen werden, das heißt, sie kann durch die Vernunft nicht gerechtfertigt werden.

a) Die Widerlegung des metaphysischen Beweises.

Der übliche metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit (H. handelt ihn außer in dem kleinen Aufsatz „Of the Immortality of the Soul" auch im „Treatise" ab) geht vom Gedanken der Unkörperlichkeit der Seele aus. Die Seelensubstanz muß immateriell sein; denn wäre sie ausgedehnt, dann müßte sie auch teilbar sein, wenn auch nicht in Wirklichkeit, so doch in der Phantasie. Es ist aber unmöglich, daß ein Gedanke oder eine Perzeption an einer materiellen teilbaren Substanz hafte. Demgegenüber[2]) hat H. bereits gezeigt, daß die Vorstellung einer Substanz nichts anderes als das Zusammen einfacher Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind, bedeute. Unter dem Begriff der Seele können wir auch nichts anderes als ein Zusammen von Gedanken, Perzeptionen und Empfindungen uns vorstellen; von einer Seelensubstanz haben wir nicht die geringste Ahnung. Wir können uns unter dem „Haften" unserer Gedanken an einer Substanz nichts denken. Die[3]) Frage nach der Substanz der Seele ist vollkommen unverständlich. „Matter[4]), therefore, and spirit, are at bottom equally unknown; and we cannot determine what qualities inhere in the one or in the other." Es ist nicht einmal ausgemacht, ob nicht auch die Materie die Ursache unserer Gedanken sein könnte. Diese Frage kann ja nicht a priori, sondern nur auf Grund der Erfahrung geklärt werden. Die Erfahrung lehrt uns aber, daß Unterschiede im körperlichen Befinden von entsprechenden Unterschieden im seelischen, in den Gedanken und Gefühlen begleitet werden. „... as[5]) the constant conjunction of objects constitutes the very essence of cause and effect, matter and motion may often

---

[1]) Treat., 1, IV/5.
[2]) Treat., 1, I/6.
[3]) Treat., 1. IV./5
[4]) Immort.
[5]) Treat. 1, IV./5.

be regarded as the causes of thougt, as far as we have any notion of that relation."

Wenn wir auch eine durch die ganze Welt verstreute geistige Substanz anerkennen würden, so wären wir auf Grund einer Analogie mit der materiellen Substanz geneigt, anzunehmen, daß die Natur diese geistige Substanz wie „a kind of paste or clay" gebraucht. Sie bildet aus ihr verschiedene Seelenformen, die aber nach einiger Zeit wieder aufgelöst werden. „As [6]) the same material substance may successively compose the bodies of all animals the same spiritual substance may compose their minds: their consiciousness, or that system of thought, which they formed during life, may be continually dissolved by death; and nothing interests them in the new modification." Die Unsterblichkeit einer ewigen geistigen Substanz bedeutet noch nicht die persönliche Unsterblichkeit der einzelnen Seelen, die durch den Tod ihr Gedächtnis und Selbstbewußtsein und damit die persönliche [7]) Identität verlieren, d. h. sterben können.

Sollte die Seele unsterblich sein, dann müßte sie auch vor der Geburt des Menschen existiert haben; denn „what is incorruptible must also be ingenerable." Geht uns aber unsere frühere Existenz nichts an, so brauchen wir uns auch um die kommende nicht zu kümmern. Wir müßten denn auch den Tieren Unsterblichkeit zusprechen. Denn „animals undoubtedly feel, think, love, hate, will and even reason," wenn auch in einer unvollkommeneren Art als die Menschen.

b) Die Widerlegung des moralischen Beweises.

Auch der moralische Beweis wird in dem Aufsatz über die Unsterblichkeit der Seele von mehreren Seiten einer strengen Kritik unterzogen. — Die moralischen Beweise für die Unsterblichkeit wurzeln im Glauben an die Gerechtigkeit Gottes. Locke z. B. formuliert den moralischen Beweis folgendermaßen: „..... es [8]) liegt auf der Hand, daß Er, der uns zuerst schuf, damit wir hienieden als empfindende und Denkende Wesen lebten und der uns eine Reihe von Jahren in diesem Zustand erhalten hat, uns in einer anderen Welt in dem gleichen Zustand der Empfindungsmöglichkeit versetzen kann und wird, um uns so zu ermöglichen, die Vergeltung zu empfangen, die er dem Menschen je nach ihrem

---

[6]) Immort.
[7]) c. Treat., 1, IV./6.
[8]) Essay, IV. 3/6

Tun in diesem Leben zugedacht hat.“ Oder wie er es an einer anderen Stelle ausdrückt: „..... es[9]) entspricht im hohen Maße der Vernunft, anzunehmen, — selbst wenn die Offenbarung in diesem Punkt schwiege — daß, je nachdem die Menschen die ihnen von Gott verliehenen Gaben hier verwenden, sie am Abend des Tages ihren Lohn erhalten werden, wenn ihre Sonne zur Rüste geht, und die Nacht ihrer Arbeit ein Ende machen wird.“ — H. zeigt, daß die Idee einer Vergeltung oder Belohnung in einer kommenden Welt weder „auf der Hand liegt“ noch entspricht sie „im hohen Maße der Vernunft.“ Betrachten wir zunächst das Leben des Menschen, die in seiner Natur erkennbare Zwecksetzung, so finden wir nichts, das uns auf ein zukünftiges Leben schließen lassen könnte. Im Gegenteil; die allgemeine Gleichgültigkeit, das geringe Interesse der Menschen in diesem Punkt im Vergleich zu ihrer Teilnahme an den unbedeutenden Tatsächlichkeiten des „common life“ beweist, daß ihre Existenz auf dieses Leben beschränkt ist. Allerdings soll nicht bestritten werden, daß die Menschen beim Gedanken an den Tod und das, was auf ihn folgt, nicht ohne Angst und Sorge sind. Diese Gefühle beweisen aber nichts, weil sie künstlich erhalten werden, von Menschen, die mit ihrer Hilfe sich Geltung verschaffen wollen, die sie zur Erlangung von Macht und Reichtümern mißbrauchen. Angst und Schrecken „with regard to futurity“ würden ohne die egoistisch-interessierte Pflege der Priester schnell verschwinden. „What[10]) cruelity, what inquity, what injustice in nature, to confine thus all our concern, as well as all our knowledge, to the present life, if there be another scene still waiting us, of infinitely greater consequence?“ Dies wäre ein „barbarischer Betrug“, den man einem gütigen und weisen Schöpfer nicht zuschreiben darf.

Vergleichen wir den Menschen mit anderen Geschöpfen in der Welt, bei denen wir eine zukünftige Vergeltung nicht annehmen können, so werden wir zwar seine Ueberlegenheit, die ihm die Vernunft verleiht, anerkennen müssen, wir werden es aber nicht übersehen dürfen, daß die Fähigkeiten und Kräfte des Menschen von seinen größeren und vermehrten Bedürfnissen voll in Anspruch genommen werden. Ja, oft sind sie sogar den Aufgaben, die an sie gestellt werden, kaum gewachsen. Im Ganzen können wir feststellen, daß zwischen den Kräften und Bedürfnissen aller Lebewesen das gleiche

---

[9]) ib. 14./2.
[10]) Immort.

Verhältnis besteht. „The[11]) powers of men are no more superior to their wants, considered merely in this life, than those of foxes and hares are, compared to their wants and to their period of existence.“ Daraus ergibt sich aber der Schluß, daß, wie die Natur der übrigen Lebewesen nur auf dieses Leben begrenzt ist, so auch die Natur des Menschen. Nur wenn wir dies annehmen, ist die „inferiority of women's capacity“ zu verstehen. Die Frau ist mit den Fähigkeiten ausgestattet, die das häusliche Leben von ihr fordert, und die sind, entsprechend der leichteren Betätigung, geringer als die Fähigkeiten des Mannes, an den das Leben schwierigere Anforderungen stellt.

Aber auch ganz abgesehen davon, daß die Natur des Menschen keinen Anhaltspunkt für die Rechtfertigung einer kommenden Vergeltung bietet, beruhen die moralischen Beweise auf Voraussetzungen, die dem höchsten Wesen Eigenschaften zusprechen, die uns unmöglich bekannt oder auch nur vorstellbar sein können. Wir können mit Sicherheit behaupten, daß das was Gott tut, am besten sei. Es ist aber ein Irrtum zu glauben, daß Gott das tun müsse, was uns am besten scheint. „By[12]) what rule are punishments and rewards distributed? What is the Divine standard of merit and demerit?“ Können wir annehmen, daß die Gottheit von menschlichen Empfindungen bewegt werde? Wir haben aber nur von solchen eine Vorstellung. Es wäre verwegen von uns, unsere Gefühle Gott anzudichten und so zur Idee der zukünftigen Vergeltung zu gelangen. Uebrigens ist eine Vergeltung in einer zukünftigen Welt selbst mit unseren Vorstellungen von Güte und Gerechtigkeit nicht vereinbar. Was soll denn damit erreicht werden! Welchen Zweck soll noch eine Vergeltung nach diesem Leben haben! Wir können auch in der ewigen Verdammnis als Strafe für zeitliche Vergehen schwacher Menschen keine Gerechtigkeit erblicken. Strafe muß dem Vergehen angemessen sein. „Why[13]) then eternal punishment for the temporary offences of so frail a creature as man?“ Kann man die Wut Alexanders billigen, der ein ganzes Volk ausrotten wollte, weil es sein Lieblingspferd Bukephalus geraubt hatte! — Die meisten Menschen schwanken zwischen Tugen dund Laster. Im Grunde genommen verdienen sie, nach unseren Begriffen, weder Belohnung noch Strafe. Sollte Gott mit einem anderen als mensch-

---

[11]) Immort.
[12]) ibid.
[13]) ibid.

lichen Maßstab messen, so können wir davon keine Vorstellung haben.

Entscheidend gegen die Vergeltungsidee ist der Einwand, der als das zusammengefaßte Ergebnis der H.'schen Kritik der Willensfreiheit angesehen werden kann. Das[14]) Problem der Willensfreiheit wird von H. öfters berührt und auch ausführlich erörtert. Während manche seiner Ausführungen hauptsächlich polemischen Zweck verfolgen und daher nicht eindeutig sind, drücken seine Ausführungen im „Of Immortality of the Soul" ganz klar seinen eigenen Standpunkt aus. Bereits im „Enquiry" erklärt H., daß die Versöhnung der Freiheit des menschlichen Willens mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht ein Geheimnis sei, „für deren Erörterung[15]) die natürliche und sich selbst überlassene Vernunft allein unfähig ist." Viel entschiedener führt er nun dieses Argument zur Widerlegung des moralischen Beweises für die Unsterblichkeit an. Er sagt: „As[16]) every effect implies a cause, and that another, till we reach the first cause of all, which is the Deity; every thing that happens, is ordained by him; and nothing can be the objekt of his punishment or vengeance." Wir können uns unter der göttlichen Gerechtigkeit nichts vorstellen, sie scheint jedenfalls gegen unsere Begriffe von Gut und Böse neutral[17]) zu sein.

c) Physische Argumente für die Sterblichkeit der Seele.

Die Methaphysik kann also das Problem der Unsterblichkeit nicht lösen. Wie wir gesehen haben, ist die Unsterblichkeitsidee auch kein ethisches Postulat. Es bleibt uns noch der Weg durch „Analogien mit der Natur" zur Klärung dieses Problems zu gelangen. „..... and[18]) these are really the only philosophical arguments, which ought to be admitted with regard to this question, or indeed any question of fact." Die „Analogien mit der Natur" oder auch „physical arguments" bieten uns aber keine Beweise für die Unsterblichkeit; im Gegenteil, sie sprechen deutlich für die Sterblichkeit der Seele.

Sind zwei Objekte so eng mit einander verbunden, daß Veränderungen in dem einen von entsprechenden Verän-

---

14) Treat. 1, IV/5 und 2, III/1. Ebenso Enquiry VIII, Dialogues IV und Immort.
15) Enquiry, VIII.-2
16) Immort.
17) Dialogues, XI.
18) Immort.

derungen in dem anderen begleitet werden, dann können wir „by all rules of analogy“ schließen, daß auf größere Veränderungen oder gänzliche Auflösung des einen auch größere Veränderungen oder Auflösung des anderen folgen werden. Eine solche enge Verbindung besteht zwischen Körper und Seele. Der Schlaf, „a very small effect on the body,“ wird auch von einem zeitweiligen Erlöschen oder zumindest von einer großen Verwirrung in der Seele begleitet. Die Schwäche des Körpers und des Geistes in der Kindheit sind einander ebenso entsprechend, wie ihre Stärke in den reiferen Jahren und ihr gemeinsamer, allmählicher Verfall im Alter. Die letzten Aeußerungen des Geistes sind ebenso wie die des Körpers Unordnung, Schwäche, Empfindungslosigkeit und Stumpfsinn.

Die Analogie mit der Natur zeigt uns auch, daß jede Daseinsform im Leben an bestimmte Bedingungen geknüpft ist und keine wesentliche Umpflanzung überdauert. Bäume gedeihen nicht im Wasser, Fische sterben in der Luft, Tiere gehen in der Erde zugrunde. Schon der Wechsel des Klimas hat oft lebensvernichtende Folgen. Was veranlaßt uns also anzunehmen, daß eine solch starke Veränderung wie die, welche die Seele durch die Auflösung des Körpers und aller seiner Organe des Denkens und Empfindens erfährt, nicht auch die Auflösung ihrer selbst bedeute. „Every[19]) thing is in common betwixt soul and body. The organs of the one are all of them the organs of the other.“ Wir schließen daher: „The[20]) existence therefore of one must be dependent on the other.“

Die Seele der Menschen ist der Seele des Tieres mindestens so ähnlich, wie der menschliche Körper dem tierischen. Der Schluß von der Seele der Tiere auf die des Menschen hat also zumindest die Beweiskraft der Argumente der vergleichenden Anatomie. Die Seele des Tieres ist aber zugestandenermaßen sterblich, also ist es auch die menschliche Seele.

„Nothing[21]) in this world is perpetual....“ Alles ändert sich, alles bewegt sich, befindet sich im ewigen Fluß. „The world itself gives symptoms of frailty and dissolution.“ Es wäre daher entgegen allen Analogien, wollten wir annehmen, daß anscheinend die schwächste, allen Störungen am meisten unterworfene Form des Daseins, die Seele, die einzige sei,

---

[19]) Immort.
[20]) ib.
[21]) ib.

die unsterblich und unauflöslich ist. „What[22]) a daring theory is that! How lighty, not to say how rashly, entertained.“

Was sollte auch mit der unendlichen Anzahl von lebenden Seelen geschehen. Jede Generation müßte nach ihrem Tode in eine Welt jenseits der Grenzen der unsrigen eingehen. Bedenken wir noch, daß außer unserer Erde auch die anderen Planeten möglicherweise von intelligenten, sterblichen Wesen, mit unsterblichen Seelen bewohnt sind, wie wunderbar ausgedehnt muß dann das Unimersum vorgestellt werden, um all diese ungeheueren Massen von Seelen zu fassen. „Ought[23]) such bold suppositions to be received by any philosophy: and that merely on the pretext of a bare possibility?“

Unsere Empfindungslosigkeit vor der Existenz unseres Körpers spricht für den gleichen Zustand nach seiner Auflösung. Unsere Furcht vor dem Tod, vor der Vernichtung, beweist ebenfalls die Sterblichkeit der Seele. Die Natur macht nichts umsonst. Sie hatte uns auch nie Angstgefühle vor einem unmöglichen Ereignis eingepflanzt. Angst und Schrecken vor dem Ende sind nur dann begreiflich, wenn die Vernichtung unvermeidlich ist. Sie veranlassen den Menschen, so zu leben, daß der Tod in einige Entfernung hinausgeschoben wird. Die Abneigung des Menschen vor dem Ende, seine Angst vor dem Tod dient zur Erhaltung des Menschengeschlechts.[24])

Zusammenfassend kann von der Unsterblichkeit gesagt werden, daß sie vernunftgemäß zumindest nicht bewiesen werden könne. Das Problem liegt außerhalb jeder Erfahrung, daher ist es unmöglich, darüber auch nur das geringste mit Gewissheit auszusagen. „By what arguments or analogies can we prove any state of existence, which no one ever saw, and which no way resembles any that ever was seen? Who will repose such trust in any pretended philosophy, as to admit upon its testimony the reality of so marwellous a

---

22) Immort.

23) ib.

24) H. merkt allerdings nicht, wie bedeutungslos dieses „Argument für die Sterblichkeit“ ist. Wenn man auch den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele vertritt, bedeutet es noch lange nicht, daß man das Leben in dieser Welt, in der Verbindung von Seele und Körper, für zwecklos hält. Trotz der Unsterblichkeit könnte die Natur an der Erhaltung des Menschengeschlechts im Diesseits einiges Interesse haben, weshalb sie den Menschen Angst und Furcht vor dem Tode einpflanzte.

scene?“ Eine neue unbekannte „logic“ wäre hierzu erforderlich und neue, unbekannte Geistesfähigkeiten, um diese „logic“ zu begreifen. (Die „logic“, die H. hier meint, ist eigentlich Erkenntnislehre. Neue Möglichkeiten der Erkenntnis wären erforderlich, um die Grenzen der Erfahrung überschreitend, über die Unsterblichkeit mit Gewißheit handeln zu können.)

2. Das Wunder.

Ehe wir die Darlegung der Wunderkritik H.'s beginnen, soll uns ein kurzer Rückblick für sie vorbereiten. — Die Geltung aller unserer Kausalschlüsse beruht nach H. auf dem „belief“. Wie wir gesehen haben, ist diese Geltung trotz der Subjektivität des „Glaubensgefühls“ von objektiver Bedeutung. Die auf Grund einer allgemeinen und eindeutigen Erfahrung festgestellten Naturgesetze haben Anspruch auf Gewißheit. Daß die Sonne morgen aufgehen wird, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern absolut sicher. Allerdings[25]) können die Erfahrungsschlüsse nur nach und nach, je nach der Anzahl der Beobachtungen, zu einer Gewißheit gelangen, die frei von Zweifeln und Unsicherheit ist. Es kommt dabei nicht darauf an, daß in einem jeden Fall wiederholte Beobachtungen stattgefunden haben. Hat einmal der Geist genügend Erfahrung gesammelt über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, dann ist er infolge dieser Gewohnheit in der Lage, auch aus einer einmaligen Beobachtung auf eine Naturgesetzlichkeit, auf einen ursächlichen Zusammenhang zu schließen. Wie wir feststellen konnten, verleiht der „belief“ den von ihm getragenen Erfahrungsschlüssen logische Geltung. Der Einwand, woher H. die Geltung der Naturgesetze für die Zukunft ableite, ist hinfällig, denn er trifft nicht nur H., sondern die gesamte Erkenntnistheorie, die Natur der menschlichen Erkenntnis überhaupt; er ist also gar kein Einwand. Solange der Mensch nicht fähig sein wird, die Naturgesetze a priori und aus einer ewig unwandelbaren Vernunft zu erkennen, wird es ihm auch unmöglich sein, auch nur das geringste über ihre Zukunftsgeltung auszumachen. Logische[26]) Geltung ist immer Gegenwartsgeltung. Daran können auch die „überzeitlichen“ oder „unzeitlichen“ reinen Verstandesformen nichts ändern; denn auch sie haben für uns nur insofern Bedeutung, als sie reine Formen eines existierenden, menschlichen Verstandes sind, und als solche ist ja

---

[25]) Treat., 1, III/12

[26]) c. auch H. Maier in seinen Anmerk. zu Sigwarts Logik. I. S. 512, Aufl. 5 und in seinem W. W.

ihre eigene Zukunftsgeltung nicht sichergestellt. Die objektive Gültigkeit der Naturgesetze und ihre Gewißheit steht unzweifelhaft auch bei H. fest.

Was ist nun das Wunder? Zunächst sagt H.: „A [27]) miracle is a violation of the laws of nature....." Stirbt plötzlich ein vollkommen gesunder Mensch, so ist das zwar ein sehr seltenes Ereignis, aber noch kein Wunder; denn ein solch plötzlicher Tod kann in der Erfahrung beobachtet werden. Es wäre aber ein Wunder, wenn ein toter Mensch zu neuem Leben auferstehen würde; denn ein solches Ereignis ist noch zu keiner Zeit und in keinem Lande beobachtet worden. Ein Ereignis kann nur dann als Wunder angesehen werden, wenn ihm eine einheitliche Erfahrung entgegensteht. Die Verletzung der Naturgesetze bestimmt aber nur zum Teil das Wunder. Denn erstens, was soll man nach H. unter Verletzung der Naturgesetze verstehen? Wie können sie nach ihm verletzt werden? Die „uniform experience", die durch den „belief" das Naturgesetz konstituiert, ist nur solange „uniform" als kein entgegengesetztes Ereignis beobachtet wird. Ein Ereignis, das einer bisher einheitlichen Erfahrung widerspricht, vermindert die Gewißheit der auf sie gegründeten Schlüsse, wie soll es aber ein Naturgesetz verletzen? Es kann und muß eine Korrektur des betreffenden „belief" nach sich ziehen, es kann aber kein Naturgesetz verletzen, da die Naturgesetze erst nach einer gegenwärtig abgeschlossenen Erfahrung aufgestellt werden können. Zweitens, ist ein Ereignis, das ein Naturgesetz verletzt, zwar etwas Wunderbares, Erstaunliches, Unbegreifliches, jedoch kein Wunder. Das Wunder ist eine religiöse Kategorie, die Verletzung der Naturgesetze die Form, in der es sich vollzieht. Seine wesentliche Bestimmung muß daher noch erfolgen.

H. gibt noch eine andere endgültige Definition des Wunders. Es ist [28]) „a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent." Die sichtbare Verletzung eines Naturgesetzes ist für das Wunder unwesentlich. Entscheidend ist es, daß das Ereignis sich als besondere Willensäußerung der Gottheit legitimieren kann. Insofern überschreitet das Wunder die erfahrungsmäßig festgelegten Naturgesetze. Wesentlich an ihm ist, daß es aus einer anderen Welt kommt und ein besonderes Ueber- und Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen darstellt. —

Von hier aus kann das Problem der Möglichkeit des

---

[27]) Enquiry, X.

[28]) Enquiry, X, Anm. 1.

Wunders gelöst werden. Die Frage: Sind Wunder möglich? kann zunächst ein erkenntnistheoretisches Problem sein und den Sinn haben, ob Wunder innerhalb der „common experience", trotz der Naturgesetzlichkeit möglich seien. Das ist die falsche Fragestellung. Zu welchem Ergebnis man auch auf diesem Wege gelangt, man hat an der Sache vorbeigeredet. Wer die Möglichkeit des Wunders erkenntnistheoretisch bejaht, löst das Wunder auf. Ist ein Wunder innerhalb der Naturgesetzlichkeit allen Geschehens möglich, dann hört es auf, ein Wunder zu sein. Wird aber die Frage nach der Möglichkeit des Wunders verneint, wird behauptet, daß die Naturgesetze das Wunder ausschlössen, daß ihre Durchbrechung unmöglich sei, so ist immer noch kein Schritt weiter getan. Man hat eben nur festgestellt, daß das Wunder ein Wunder, d. h., daß es nicht „natürlich" sei. — Die richtige Fragestellung ist die metaphysische: Ist eine Ueberschreitung der Naturgesetze durch einen besonderen Willen der Gottheit möglich? — Es ist klar, daß diese Frage nicht beantwortet werden kann. Selbst wenn man alle Naturgesetze für Willensäußerungen der Gottheit hält, wie Spinoza es tut, ist es unmöglich, darüber etwas auszusagen, ob Gott sich zu besonderen Willensäußerungen Freiheit gelassen hat oder nicht[29]).

Es kann demnach über die Möglichkeit von Wundern nichts ausgesagt werden. Wir wissen nur, daß unter dem Begriff Wunder eine besondere Willensäußerung der Gottheit zu einer besonderen Zeit verstanden wird.[30])

---

[29]) Spinozas Ablehnung des Wunders ist zwar das konsequente Ergebnis aus seiner Gottesidee, sie ist aber für einen nicht-pantheistischen Standpunkt bedeutungslos.

[30]) Das Problem der Möglichkeit des Wunders behandelt H. nicht, wir haben es versucht auf Grund der H.'schen Definition darzulegen. — Riehl glaubt, daß H. das Wunder aus dem Gebiet der Erfahrung nicht auszuschalten vermag. Er meint, daß, wenn auch die Tatsache eines Wunders nie nach den Regeln der Erfahrungserkenntnis bewiesen werden könne, es nicht einzusehen ist, warum es in der Zukunft nicht dennoch geschähe. Er führt auch die Ansicht des englischen Theologen Mozley an, der die Möglichkeit des Wunders vom Standpunkt der H.'schen Philosophie beweisen will; denn wir haben ja nach H. keinen Vernunftsgrund für die Annahme der Unveränderlichkeit des Naturablaufs, warum sollen dann Wunder nicht möglich sein. Ganz abgesehen davon, daß die Gleichförmigkeit der Natur nach H. durch das „belief" vollkommen sichergestellt ist, enthält dieser Einwand einen Trugschluß. Das Wunder ist ein direkter Eingriff Gottes in das Naturgeschehen. Schon durch diese De-

Unabhängig von der Frage nach der Möglichkeit der Wunder ist das Problem der Glaubwürdigkeit der Wunderberichte Es handelt sich dabei um die Frage: Wann können Wunderberichte in uns das Gefühl des „belief" hervorrufen? Hier stehen wir wieder auf dem Boden der Erfahrung; denn „when [31]) we receive any matter of fact upon human testimony, our faith arises from the very same origin as our inferences from causes to effects and from effects to causes; nor is there anything but our experience of the governing principles of human nature, which can give us any assurance of the veracity of man." Mit diesem Satz ist der Gang der Untersuchung vorgeschrieben. Unser Vertrauen zu einem menschlichen Zeugnis beruht auf der Erfahrung. Wir [32]) wissen aber, daß einander widersprechende Erfahrungen sich gegenseitig aufheben und der von ihnen erzeugte „belief", die Stärke und Lebhaftigkeit des Vorstellens von dem Uebergewicht der Anzahl von Erfahrungselementen abhängt, das um die Kraft der entgegengesetzten Erfahrung vermindert noch zurück bleibt. Dieser „Glaube" besitzt natürlich nur eine entsprechende Wahrscheinlichkeitsgeltung.

Gegen jede Wundererzählung spricht eine „uniform experience", die als solche einen vollen Beweis gegen das berichtete Wunder darstellt. Dieser Beweis kann nur dann aufgehoben werden, wenn man dagegen einen noch stärkeren anführen kann, der das Wunder „glaubwürdig" macht. Die so entstandene Glaubwürdigkeit besteht in einer Lebhaftigkeit des Vorstellens des Wunders, die von der Kraft des um die Stärke der entgegengesetzten Erfahrung verminderten Zeugnisses getragen wird. Daraus ergibt sich, „that [33]) no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miracoulos than the fact, which it endeavours to establish: And even in that case there is a mutual distruction of arguments, and

---

finition allein ist es aus dem Gebiet der Erfahrung ausgeschlossen. Sollte sich auch der Naturablauf ändern, so wird das direkte Eingreifen Gottes in ihn immer ein Wunder bleiben. Vollkommen sinnlos ist aber die Argumentation Mozley's. Sollte sich der Naturablauf ändern, so wird er doch nur Naturablauf bleiben, und ein Ereignis, das der Gesetzmäßigkeit dieses geänderten Naturablaufs als die besondere Willensäußerung der Gottheit entgegengestellt wird ,bleibt immer ein Wunder, über dessen Möglichkeit nichts ausgesagt werden kann.

31) Treat., 1, III/9.

32) ib. III/11 und 12

33) Enquiry, X.-1

the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducting the inferior.“ Nur wenn die Unwahrheit eines Zeugnisses ein noch größeres Wunder wäre als das berichtete Ereignis, kann man ihm zustimmen.

So sieht das Problem theoretisch aus, unter der hypothetischen Voraussetzung, daß das Zeugnis, auf welches sich ein Wunder stützt, die Kraft eines über jeden Zweifel erhabenen Erfahrungsschlusses habe. Es läßt sich aber leicht zeigen, daß in der Wirklichkeit kein Wunder ein Zeugnis bei sich führt, das als ein gültiger Beweis angesehen werden kann. In der ganzen Geschichte ist kein Wunder zu finden, das von einer genügenden Anzahl solcher Menschen bezeugt wäre, bei denen man mit Sicherheit annehmen könnte, daß sie gegen Täuschungen geschützt waren und auch nicht die Absicht hatten, zu betrügen, oder der Gefahr ausgesetzt waren, im Falle eines Betruges bloßgestellt zu werden. Auch haben sich die Wundereignisse, die bezeugt werden, nicht an solchen öffentlichen und bekannten Orten zugetragen, daß die Entlarvung eines lügnerischen Zeugen unvermeidlich scheinen müßte. „All[34]) which circumstances are requisite to give us a full assurance in the testimony of men.“

Es ist zu beachten, daß, wenn auch die Glaubwürdigkeit menschlicher Zeugnisse auf der Erfahrung beruht, und infolgedessen dasjenige Zeugnis am wahrscheinlichsten ist, das sich auf die meisten Beobachtungen in der Vergangenheit stützen kann, die menschliche Natur zur Annahme von Erzählungen erstaunlicher Ereignisse ganz besonders neigt. Das Wunderbare erregt den Menschen so angenehm, daß selbst diejenigen, die den Wundergeschichten keinen Glauben schenken können, ein Vergnügen daran haben, wenn sie durch ihre Erzählungen bei anderen Staunen und Verwunderung erwecken. Für die Masse gilt es: „The[35]) passion of surprise and wonder, arising from mirakles, being an agreeable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events, from which it is derived.“

Vereinigt sich aber die Neigung des Menschen zu Wundern mit dem Interesse der Religion, dann hört der gesunde Menschenverstand auf, und kein menschliches Zeugnis hat Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Ein schwärmerisch veranlagter Gläubiger neigt auch zu Einbildungen, die er mit Leichtigkeit für wahr hält. Der Glaubenseiferer kann sogar manchmal wissen, daß seine Erzählungen unwahr sind, er

---

34) Enquiry, X.-2

35) ib.

verbreitet sie aber trotzdem, weil er durch sie einer heiligen Sache zu dienen glaubt. Aber auch persönliche Eitelkeit und egoistisches Interesse wirken manchmal dabei mit. Seine Zuhörer haben oft nicht genügende Urteilskraft, um die Berichte sachlich zu prüfen. Sie verzichten in solch geheimnisvollen Dingen aus Prinzip auf ihr eigenes Urteil; und selbst wenn sie es gebrauchten wollten, würde ihre religiöse Leidenschaftlichkeit und erhitzte Phantasie die regelmäßige Wirksamkeit der Verstandesfunktionen stören. „Their [36]) credulity encraeses his impudence: And his impudence overpowers their credulity."

Sonderbar ist es auch, daß sich übernatürliche und wunderbare Ereignisse hauptsächlich unter barbarischen und unwissenden Völkern ereignet haben sollen. Die Anfänge der Geschichte eines jeden Volkes ist voll von wunderbaren Geschehnissen, die aber immer mehr und mehr abnehmen, je näher man kultivierten Zeiten kommt. Merkwürdig ist es, daß in unseren Tagen solch wunderbare Dinge sich garnicht ereignen. Was wir an Wundern haben, ist alles Ueberlieferung, deren Glaubwürdigkeit im Ansehen des Alters beruht. In unwissenden, unaufgeklärten Zeiten hat die menschliche Neigung zum Wunderbaren und Erstaunlichen die beste Gelegenheit sich zu entfalten, da sie von der Kontrolle der Vernunft frei ist.

Gegen die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte spricht noch der Umstand, daß jedem Zeugnis ein anderes ebenbürtiges entgegensteht. Nicht nur das Widernatürliche an dem Ereignis hebt die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses auf, das Zeugnis vernichtet sich selbst. Jede Verschiedenheit zwischen den Religionen ist ein Widerspruch, der zwischen ihnen besteht. Sie alle behaupten ja von sich, daß sie allein die volle Wahrheit besäßen. Jedes Wunder, das die Wahrheit eines bestimmten Religionssystems beweisen soll, will gleichzeitig alle anderen Religionen und ihre Wunder widerlegen. Die Wunder der verschiedenen Religionen widersprechen daher einander: „so [37]) that all the prodigies of different religions are to be regarded as contrary facts, and the evidences of these prodigies, whether weak or strong, as opposite to each other," die sich also als einander gleichwertige, widersprechende Tatsachen gegenseitig aufheben.

Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß, weil in gewissen Fällen menschliches Zeugnis volle Gültigkeit besitzt, wie z. B. bei Mitteilungen von geschichtlichen Tatsachen, deshalb jede

---

[36]) ib.

[37]) Enquiry, X.-2

Art von Erzählung die gleiche Glaubwürdigkeit habe. Schon bei den Widersprüchen der Chronisten wissen wir oft nicht, wie wir uns entscheiden sollen. Dient aber ein Bericht den Leidenschaften, Neigungen, Interessen oder gar der Eitelkeit des Erzählers, dann müssen wir mit unserer Zustimmung ganz besonders vorsichtig sein. Gibt es aber eine größere Versuchung für den Menschen als die, sich als Abgesandten des Himmels ausgeben zu können, wenn keine Gefahr für ihn besteht, entlarvt zu werden. Dies ist der Fall während der Kindheit einer Religion, wenn sie von den gebildeten und aufgeklärten Männern der Zeit noch nicht ernst genommen wird.

Aus all dem ergibt sich, daß „no [38]) testimony for any kind of miracle has ever amounted to a probability, much less to a proof." Selbst wenn dies möglich wäre, würde der Gewißheit des Zeugnisses die Gewißheit der aus der Erfahrung abgeleiteten Naturgesetze widersprechen. „It [39]) is experience only, which gives authority to human testimony; and it is the same experience, which assures us of the laws of nature." Wenn sich aber zwei Erfahrungen widersprechen, so müssen beide gegeneinander abgewogen werden, und für welche eine überwiegende Anzahl von Beobachtungen spricht, bestimmt unseren „belief" durch ihre um das Gewicht der widersprechenden Erfahrung verminderte Kraft. „.... and [40]) therefore we may establish it as a maxim, that no human testimony can have such force as to prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion." Was noch übrig bleibt, ist die Möglichkeit und Glaubwürdigkeit von seltenen und wunderbaren Naturereignissen, die auf natürliche Ursachen zurückgehen. Sie müssen wissenschaftlich erforscht werden und haben mit Wundern nichts gemein. [40*])

---

[38]) Enquiry, X.-2.

[39]) ib.

[40]) ib.

[40*]) Cassirer (Das Erkenntnisproblem, Bd. 2) versucht, von dem Begriff des „belief" ausgehend, eine Inkonsequenz in der H.'schen Kritik der Wunderberichte aufzuweisen. Da nach H. der „belief" in der Lebhaftigkeit einer Vorstellung besteht, so ist es nicht einzusehen, — meint Cassirer — warum ein Bericht über ein Wunder, mag er noch so sehr bekannten Tatsachen widerstreiten, „wenn er nur die Imagination anregt und zu energischer Tätigkeit aufruft, wenn er das Bewußtsein völlig ausfüllt und in Anspruch nimmt," keine Glaubwürdigkeit haben sollte; „denn nur um das, was geschieht, nicht um das was berechtigterweise geschehen sollte, kann es sich handeln." -- Demgegenüber ist

3. Die Offenbarung oder „The Faith".

Wunder und Unsterblichkeit können sich nicht auf die Vernunft stützen. Diejenigen, die sie mit Grundsätzen der Vernunft erklären wollen, sind entweder „gefährliche Freunde" oder „verkappte Feinde" der positiven Religionen Wenn auch die positiven Religionen vernunftgemäß nicht zu rechtfertigen sind, so sind sie doch Tatsachen, die in der Erfahrung gegeben sind. Es wäre oberflächlich, wollte man sie aus Irrtümern und Priesterbetrug ableiten. Die H.'sche Frage lautet, — wenn auch H. sie in diesem Fall nicht ausdrücklich formuliert —: Gibt es in der menschlichen Natur allgemeinwirksame, d. h., nicht nur bei einzelnen Personen in Erscheinung tretende Kräfte, die als die Grundlagen der positiven Religionen angesehen werden können? —

In Bezug auf die Kirche erklärt H.: „Our [41]) most holy religion is founded on faith, not on reason," deshalb bedeutet

---

festzustellen, daß die Lebhaftigkeit, in der der „belief" besteht, von besonderer Art ist. H. hat es nie bestritten, daß Phantasiegebilde mit starker Lebhaftigkeit vorgestellt werden können. Die besondere Art der Lebhaftigkeit, in der der „belief" besteht, zeichnet sich dadurch aus, daß sie von dem Inhalt der Vorstellungen vollkommen unabhängig ist, sie entsteht allein durch die Anzahl der gemachten Beobachtungen. Wenn C. die Lebhaftigkeit des „belief" mißverstehend, die Frage aufstellt, warum sie nur von der Anzahl der gemachten Erfahrungen und nicht auch von ihrer inhaltlichen Beschaffenheit bestimmt werden sollte, so ist darauf zu erwidern, daß der „belief", um dessen deutliche Erklärung H. so schwer bemüht ist, die Lebhaftigkeit des Wirklichkeitsbewußtseins bedeutet. Das Wirklichkeitsbewußtsein ist aber in allen Erfahrungen von gleicher Beschaffenheit, sie kann also von der eigentümlichen Art einer Vorstellung nicht bestimmt werden, denn dann müßte sie für die verschiedenen Vorstellungen verschieden sein. Er muß also von etwas abhängen, worin alle Vorstellungen übereinstimmen; das ist aber ihre Beständigkeit oder Unbeständigkeit in der Vergangenheit. Es muß immer wieder daran erinnert werden, daß der „belief" ein principle der menschlichen Natur ist, das sich als „permanent irresistible and universal" erweist. Es ist deshalb nicht ein psychologisches sondern logisches Kriterium. Auch nach H. handelt es sich nicht allein darum, „was geschieht", sondern auch um das, „was berechtigterweise geschehen sollte". Der Hang der menschlichen Natur zum Wunderbaren und Erstaunlichen muß im Sinne H.'s als „changeable, weak, and irregular" bezeichnet werden.

[41]) Enquiry, X.-2

es eine Gefährdung für sie, wenn man sie der Probe der Vernunft, die sie nie bestehen kann, unterwirft. So zeigt er, wie die Wunder der Bibel nur geglaubt, nie aber vernunftgemäß angenommen werden können. Ebenso sagt er am Ende seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele: „Nothing could set in a fuller light the infinite obligations which mankind have to Divine revelation; since we find that no other medium could assertain this great and important truth." Inwiefern diese beiden Stellen als Beweis für die persönliche Religiösität H.'s verwertet werden können, dies festzustellen überlassen wir dem Biographen. Sie klingen gewiß in der Formulierung im Rahmen der H.'schen Erkenntnislehre und Religionsphilosophie nicht sehr überzeugend. Der Ausdruck „Our most holy religion", von der öffentlichen Religion Englands gebraucht, scheint sehr nahe einem Zugeständnis und einer Rücksichtnahme auf die Oeffentlichkeit, wenn man bedenkt, daß H. die römisch-katholische Kirche für eine „strange superstition"[46]) hält. So geht auch aus der ganzen Religionsphilosophie H.'s nicht hervor, warum die Unsterblichkeit eine so große und bedeutsame Wahrheit wäre, wie H. es haben will. — Von Bedeutung an diesen Ausführungen ist jedoch die Erkenntnis, daß die positiven Religionen auf irrationalen Grundlagen ruhen. Wunder und die Unsterblichkeitsidee können nur als Offenbarungen der Gottheit aufgegfaßt werden; eine Offenbarung kann aber nur geglaubt werden. Dieser religiöse Glaube hat mit dem „belief" nichts gemein. Er ist ein Wunder. Die positiven Religionen beruhen auf dem Wunder des religiösen Glaubens. Allerdings ist dieser Glaube nur sofern als ein Wunder anzusehen, als jeder, der vom „Faith" veranlaßt wird, einer positiven Religion zuzustimmen, „..... is concious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience;" womit aber nur soviel gesagt ist, daß der „Faith" etwas Erstaunliches, Wunderbares sei. Da er alle Regeln des Verstandes und der Erfahrung umstößt und trotzdem wirksam ist, ist er unbegreiflich; aber es liegt in ihm keine sichtbare besondere Willensäußerung der Gottheit, er ist also kein Wunder im Sinne der H.'schen Definition. Der „Faith" ist eine allgemein verbreitete Fähigkeit der menschlichen Natur. Denken wir an den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur, an die „strong and universal propensity to believe invisible, intelligent power in nature," so können wir viel-

---

[42]) Treat., 1, III/8.

leicht im „Faith“ eine weitere Wirkung dieser propensity sehen.

Der „Faith“ ist wie die Neigung des Menschen zum Göttlichen und wie das „belief“ eine Eigenschaft der menschlichen Natur, die als solche nur ihrer Wirkung nach bekannt ist, die zu erklären aber H. keinen [43]) Anspruch erhebt. Während die Geltung des „belief“ in seiner Lebhaftigkeit, in der dauernden, unwiderstehlichen Allgemeinheit begründet ist, während die propensity to believe invisible, intelligent power als „strong and universal“, „as a kind of mark or stamp, which the divine workman has set upon his work“ angesehen werden kann, wird auf das Wesen und die Geltung des „Faith“ von H. nicht weiter eingegangen. Er wird nicht logisch gewertet und es wird auch nicht versucht, den Glauben an Offenbarungen und Wunder gegen Schwärmerei abzugrenzen. Vielleicht ist es die Meinung H.'s, daß der religiöse Glaube an Dogmen der positiven Religionen so individuell bestimmt ist, daß er nicht zum Gegenstand einer streng wissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden könne. Indem aber H. die Grundlage der positiven Religionen im irrationalen „Faith“ sieht, hat er auch hier der Religionswissenschaft neue Wege gezeigt.

4. Der Ursprung des Pflichtgedankens in den positiven Religionen und die Moralität.

Wie [44]) sehr auch die positiven Religionen in ihren Gebräuchen und Gottesvorstellungen von einander abweichen, so kann doch ein ihnen allen gemeinsamer Zug nicht übersehen werden. Die meisten Anhänger positiver Religionen, wie erhabene Vorstellungen von Gott sie auch haben mögen, glauben, daß sie sich durch das Einhalten gewisser Formen der Religionsausübung, durch Fanatismus, Schwärmerei und religiöse Ekstase in den Augen der Gottheit besonders beliebt machen können. Tugend und Sittlichkeit haben für sie weit weniger Bedeutung als die Erfüllung leerer Gebote. Sie glauben, daß die Gottheit gegenüber der Verletzung der Moralgesetze unter Umständen sich indifferent verhalten könne, aber durch die Ueberschreitung eingebildeter Religionsvorschriften beleidigt werde. — Wenn man auch die sehr unwahrscheinliche Annahme zuließe, daß eine Religion ihren Anhängern nur die genaue Beachtung der moralischen Gesetze auftrüge und zur Pflege dieser ihrer Lehre einen Priesterstand gründete, damit sie täglich durch priesterliche Er-

---

[43]) Treat., 1. I/4.

[44]) Nat. Relig., 14

mahnungen den Menschen eingeschärft werden, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sehr bald die menschlichen Vorurteile das Anhören dieser Predigten zum eigentlichen Gegenstand der Religion machen würde.

Dies ist eine solch allgemein verbreitete Erscheinung, daß sie garnicht bezweifelt werden kann. Umso schwieriger ist es aber, ihre Ursachen aufzudecken. Es genügt nicht, wenn man diese Ursachen mit der Neigung des Menschen, ihren Gott zu sich herabzuziehen und ihn in eine Art menschenähnliches Geschöpf zu verwandeln, begründen will. „For[45]) there is no man so stupid, as that, judging by his natural reason, he would not esteem virtue and honesty the most valuable qualities, which any person could possess!" Warum sollte man nicht solche erhabenen Gefühle auch seinem Gott zuschreiben? Warum machte man nicht die moralischen Werte zum Hauptgegenstand der Religion? — Ebenso unzureichend wäre es, wenn man diese Erscheinung damit erklären wollte, daß die Befolgung der Gebote der Sittlichkeit den Menschen schwerer fällt als die Ausübung eines Zeremonialgesetzes. Fasten, Kasteiungen, Büßungen, die die größte Selbstüberwindung erfordern, zeichnen ja alle positiven Religionen aus. Dagegen kann behauptet werden, daß „all[46]) virtue, when men are reconciled to it by ever so little practice is agreable", während „all superstition is for ever odious and burthensome."

Auch die Lösung dieses Problems zeigt, mit welcher Feinheit H. die menschliche Natur analysiert. Wie H. es im „Treatise", B. 3 und im „An Enquiry concerning the principles of moral" darlegt, wurzelt die Sittlichkeit in einem ursprünglichen menschlichen Empfinden, im Gefühl der Sympathie. Nach einiger Uebung kostet es daher dem Menschen keine Ueberwindung, die ihm auferlegten moralischen Pflichten zu erfüllen. Daß er zu seinen Kindern gut ist, daß er seinem Wohltäter gegenüber Dankbarkeit empfindet, ist nur natürlich. Sogar bei den moralischen Verpflichtungen, die in höherem Maße auf Nachdenken beruhen, wirkt das moralische Empfinden unabhängig von dem, was als religiös verdienstvoll gilt. Die Gesetze der Moral sind autonom, sie haben Eigenwert. Sie enthalten nichts, was man nur seinem Gott zuliebe tun könnte, und durch dessen Erfüllung man sich die göttliche Gnade sicherte. Die Beobachtung der moralischen Gesetze erscheint als eine notwendige Schuldigkeit. Der Mensch hat aber das Bedürfnis, Gott unmittelbar

---

[45]) Nat. Relig. 14.
[46]) ib.

zu dienen; er sucht nach Handlungen, durch die er die göttliche Gunst sich ganz besonders erwerben zu können glaubt, und die auch seine Furcht vor dem Schicksal zu dämpfen vermögen. Je mehr ein religiöses Gebot den natürlichen Neigungen des Menschen zuwider ist, je mehr Selbstüberwindung seine Erfüllung kostet, umso heiliger erscheint es ihm, umso eher glaubt er die Gunst der Gottheit verdienen zu können.

Es ist daher nicht selten, daß verbrecherische Menschen auf die Befolgung rein religiöser Gebote ganz besonders bedacht sind. Es ist unmöglich, die Moralität eines Menschen aus seinem religiösen Eifer zu erschließen. Ja, man kann manchmal sogar den ungünstigen Einfluß der religiösen Gebräuche auf die Befestigung und Verwurzelung der Moralität feststellen. Oft dienen diese Gebräuche zur Beruhigung eines durch verbrecherische Handlungen belasteten und aus dem Gleichgewicht geworfenen Gewissens.

Die Humesche Erkenntnis, daß der Pflichtgedanke der positiven Religionen seinen Ursprung in dem Bedürfnis der Menschen, Gott zu dienen, habe, bedeutet die weitere Entdeckung einer positiven Eigenschaft des religiösen Empfindens. Ob dieses Bedürfnis der Menschen nach Gottesdienst, das H. selbst aus „essential[47]) and universal properties of human nature" entspringen läßt, in den Gebräuchen und Geboten der positiven Religionen in vernünftigen Formen befriedigt wird, ist für das vorliegende Problem nicht entscheidend. H. selbst, der den Gottesdienst der positiven Religionen für absurd, abergläubig, ja sogar für gottlos hält, lehnt nicht den Gottesdienst überhaupt ab. Er steht auf dem Standpunkt, daß ein vernünftiger Gottesdienst nur in Gotteserkenntnis bestehen könne. Will er aber den Ursprung des Gedankens einer vernünftigen Gottesverehrung erforschen, so wird er auch auf das Bedürfnis der Menschen, Gott unmittelbar zu dienen, zurückgreifen müssen, das die Quelle eines jeden nur möglichen, wenn auch falschen, Gottesdienstes ist.

---

47) Nat. Relig., 14

Dritter Teil

Hume und der Deismus

Vergleicht man die Religionsphilosophie H.'s mit dem Deismus, so fällt zunächst ein äußeres Moment an der Richtung der Gedankengänge als unterscheidendes Merkmal auf. Während der Deismus von der Betrachtung der positiven Religionen ausgehend, zu der allen Menschen gemeinsamen Normalreligion gelangt, und von hieraus wertend über die Religionsgeschichte zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt, verläuft der H.'sche Gedankengang gradlinig von den Grundlagen des Religiösen zu den Ausdrucksformen, die es in den positiven Religionen gefunden hat. Dieses äußere Unterscheidungsmoment ist aber in dem Wesen beider Religionsphilosophien begründet. Der Deismus entstand aus dem Bedürfnis, die durch die Ergebnisse der modernen Wissenschaften erschütterten positiven Religionen einer strengen Kritik zu unterwerfen, um zur Klarheit über sie zu gelangen, aus dem der rationalistischen Einstellung der Deisten entsprechenden Verlangen, auch die Religion auf die Vernunft zu gründen und aus der Sehnsucht der im Laufe der Religionskriege müde gewordenen Menschen nach einer allen Menschen gemeinsamen Normalreligion. Diese Motive für die Entstehung des Deismus sind nur zufällig, nicht im Gegenstand der Religionsphilosophie begründet, sie sind nicht wissenschaftlich. Aus subjektiv-gefühlsmäßigen Gründen fühlt sich der Mensch veranlaßt, seine Stellung zu der Religion, in der er erzogen wurde, einer Korrektur zu unterziehen.

I.

Die Religion ist nur eine Art Philosophie — dies ist die Formel, auf die der Deismus gebracht werden kann. Die Methode und Ergebnisse der Philosophie werden auf die Relion angewandt, ohne daß die Einsicht in die wesentliche Verschiedenheit der Gegenstände die Grenzen zwischen Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie festgelegt hätte. Der Deist ist, sofern er über die Religion philosophiert, und die positiven Religionen einer wissenschaftlichen Kritik unterwirft, kein Religionsphilosoph sondern Erkenntnistheoretiker. Wird aber auf dem Gebiet der Religion erkenntnistheoretisch verfahren, so bedeutet dies für die positiven Religionen, daß man sie „einer[1]) Probe unterwirft, die sie un-

[1]) c. Enquiry, X.-2.

möglich bestehen können". So kommt es dann, daß das Wesentliche an den Religionen, das Religiöse unbeachtet bleibt. Die erkenntnistheoretisch-metaphysische Kritik löst das Religiöse, das von jeder Erkenntnistheorie als Fremdgegenstand empfunnden werden muß, auf. Dies hätte zur Ablehnung der Religion überhaupt führen müssen, jedoch hat der Mangel an wissenschaftlicher Neutralität den Deismus daran gehindert, den falschen Weg, den er eingeschlagen hat, konsequent zuende zu gehen. Um sich vor dem Nichts zu retten, biegt er die Religion gewaltsam in Moralität um. Im Grunde genommen, handelt es sich beim Deismus um einen Kompromiß, den der erkenntnistheoretische Rationalismus mit dem dogmatischen Glabuensbekenntnis der Deisten eingeht. —

Die aus der Kritik der positiven Religionen sich ergebende „natürliche" Moral, die in der Natur der Dinge begründeten moralischen Verpflichtungen des Menschen, welche dadurch, daß man sie als Gebote Gottes auffaßt, religiöse Wertung erhalten, kommen auch dem Ruhebedürfnis der Zeit, die von Religionsstreitigkeiten müde ist, entgegen. Die „natürliche Moral" wird zur Normalreligion, zur natürlichen — weil allen Menschen gemeinsamen — Religion gemacht. Es muß festgestellt werden, daß eine natürliche Normalreligion ein Begriff ist, den allein der fromme Wunsch der Menschen erzeugt hat und der jeder wissenschaftlichen Begründung entbehrt. Der Begriff einer Normalreligion ist ein Kompromiß, der aus der Kritik der positiven Religionen, die zur Ablehnung der Religionen überhaupt hätte führen müssen, und der Neigung des Menschen zum Religiösen entsprang.

Die Idee einer natürlichen Normalreligion oder Vernunftreligion (da sie der Vernunft entspricht) wird zum Verhängnis der deistischen Philosophie der Religionsgeschichte, die keine ist. — Die nat. Religion ist ewig, denn sie ist in der ewigen Natur der Dinge begründet; sie ist unabänderlich, da sie von Gott stammt; sie war zu allen Zeiten den Menschen bekannt, weil Gott gnädig ist, und es undenkbar ist, daß er den Menschen, die vor der göttlichen Offenbarung gelebt oder sie nie gekannt haben, keine Möglichkeit der Gotteserkenntnis gegeben habe — mit diesen Gedanken wird eine Theorie der Religionsgeschichte aufgestellt, die ohne jede historische Grundlage konstruiert wird. Wie das mangelnde Verständnis für das Wesen der Religion die deistische Religionsphilosophie auszeichnet, so ist auch für die deistische Philosophie der Religionsgeschichte das mangelnde Verständnis für das Historische charakteristisch. Die[2]) Philosophie

[2]) O. Pfleiderer, Geschichte

der Religionsgeschichte des Deismus beruht auf der falschen Voraussetzung, nach der die individuelle Vernunft sich ständig gleich bleiben muß. Nichts liegt dem Deismus ferner, als der Gedanke der Entwicklung der Religionen. Wie die Idee einer natürlichen Normalreligion, die den Kernpunkt der deistischen Religionsphilosophie bildet, im grunde genommen nur ein Postulat des Rationalismus ist, so auch die Philosophie der Religionsgeschichte eine Konstruktion aus Postulaten. Alles, was die Prägung des Geschichtlichen trägt, d. h., die ganze Religionsgeschichte wird so oberflächlich zu Priesterbetrug und Verderbnis der ursprünglich reinen Religion gemacht.

Diese allen Menschen und zu allen Zeiten gleiche nat. Religion, die gewaltsam in die Religionsgeschichte hineingetragen wird, ist bald das Kriterium der Religion überhaupt. Sämtliche positiven Religionen werden auf ihren Wahrheitsgehalt an ihm geprüft.

II.

Daß Hume den Deismus ablehnen wird, mußte man schon erwarten, als es festgestellt wurde, daß er rationalistisches Philosophieren überhaupt verwirft. Wie er die Geltung der Tatsachenwissenschaften auf das Gefühl des „Glaubens" gründet und in der Ethik zu einem Gefühl der Sympathie gelangt, so entspringt bei ihm auch die Religion aus dem religiösen Affekt. Er muß daher die rationalistische „natürliche Religion" der Deisten in allen Punkten ablehnen. Religion kann nicht in der Vernunft wurzeln.

Blicken wir noch einmal auf den Gedankengang der H.'schen Religionsphilosophie zurück. Zwei Gedanken sind bei H. entscheidend: die Abgrenzung der Religion gegenüber der Erkenntnistheorie u. die Verwurzelung der Religion in der menschlichen Natur. Die Religgionsphilosophie H.'s ist eine Religionsphilosophie vom Menschen her. Der Einblick in die Verschiedenheit der Gegenstände der Religion und der Erfahrungswissenschaften läßt H. die Grenzen der religiösen Vernunfterkenntnis finden und anerkennen und lenkt seine Aufmerksamkeit auf andere möglichen Quellen der Religion. Der richtige Weg führt zum richtigen Ziel - zum Wesen des Religiösen, daß dem Deisten verborgen blieb. — Religionsphilosophie und Philosophie der Religionsgeschichte wird bei H. auf die Tatsachen der religiösen Erfahrung aufgebaut, wobei als das bedeutendste Ergebnis die Entdeckung der psychologisch-irrationalen Quellen der Religion in der menschlichen Natur angesehen werden kann. Welch ungeheurer Abstand zwischen der „propensity in human nature to believe

invisible, intelligent power in the world'" die, wenn auch nicht notwendig so doch natürlich, zur Erkenntnis eines einzigen vernünftigen Urhebers der Welt führt, und dem demonstrativen Gottesbeweis eines Locke[3]). Es braucht auch die wesentliche Verschiedenheit zwischen der Ableitung der Religionsgeschichte aus der Dynamik menschlicher Gefühle und Empfindungen und der Konstruktion des Deismus aus der falschen Voraussetzung, daß es eine natürliche Normalreligion gäbe, die mit der ursprünglichen Religion identisch war, nicht mehr weiter ausgeführt zu werden. Auch die Erkenntnis H.'s, wonach die positiven Religionen im Gefühl des „Faith" wurzeln, im Gegensatz zum Deismus, der mit ihnen nicht fertig werden kann und sie nur dann anerkennt, wenn sie sich mit der natürlichen Moralität decken, ist nur das konsequente Ergebnis aus der Verschiedenheit der Grundeinstellungen.

Wir können in H. den ersten modernen Religionsphilosophen sehen, der die Eigennatur der Religion kennt und eine ihr entsprechende Forschungsmethode ausbildet. Die H.'sche Religionsphilosophie ist ein erster glücklicher Anfang in der Geschichte der modernen Religionsphilosophie, während der Deismus das letzte Ringen des Dogmatismus mit einer neuen Epoche darstellt.

---

[3]) S. oben T. I.

Bibliographie.

Burckhardt, G. Ed.: Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie. 1908.

Cassirer, E.: Das Erkenntnisproblem.

Crous, E.: Die Religionsphilosophie Lockes und ihre Stellung zum Deismus seiner Zeit

Dilthey, W.: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. (Gesammelte Schriften, II, 1914)

derselbe: Die Autonomie d. Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert. (Gesammelte Schriften, II, 1914).

Henke, E.: Neuere Kirchengeschichte, II., hrsg. v. Gass, 1878.

Henke, H.: Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, IV-VI, 1804.

Hume, D.: Autobiographie
Dialogues concerning natural Religion
Enquiry concerning human Understanding
Enquiry concerning the Principles of Moral, An
Immortality of the Soul, Of the
Natural History of Religion, The
Treatise on human Nature, Buch 1, teilw. 2 und 3
(werden zitiert nach der Ausgabe von Green und Grose, 4 Bde., London 1874.)

Jacobi, H.: D. Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus

Jodl, F.: Leben und Philosophie D. Humes. Halle 1872.

Kaulen, W. u. W.: Kirchenlexikon, Bd. III.

Lechler G. V.: Geschichte des englischen Deismus, 1848.

Locke, J.: Essay on human Understanding, d. Uebers., Philos. Bibl.
Reasonableness of Christianity, The, d. Uebers. Quellenb. zur Geschichte d. n. Protestantismus, hrsg. v. Zschnarnack

Maier, H.: Wahrheit und Wirklichkeit.

Meinardus, H.: D. Hume als Religionsphilosoph, Coblenz, 1897.

Pfleiderer, E.: Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschließende Zersetzung der englischen Erkenntnislehre, Moral und Religionsphilosophie dargestellt, Berlin, 1874.

Pfleiderer, O.: Entwicklung des Christentums, Die.
Geschichte der Religionsphilosophie v. Spinoza bis auf die Gegenwart.
Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.

Riehl, A.: Der philosophische Kritizismus.

Sigwart, Ch.: Logik, hrsg. v. H. Maier m. Anm.

Stäudlin, C. F.: Allgemeine Kirchengeschichte von Großbritanien, T. II.
Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, Göttingen, 1826.
Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzgl. i. Rücksicht auf Moral und Religion.
Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religionen.

Tindal, M.: Christianity as ould as the Creation. (Geles. u. zitiert nach der deutschen Uebers., v. 1741, Frankfurt u. Leipzig.)

Toland, J.: Christianity not mysterious. D. Uebers.; Quellenb. zur Geschichte d. n. Protestantismus, hrsg. V. Zscharnack.

Troeltsch, E.: Deismus. (Haucks Realenzyklop., IV, und Gesammelte Schriften, IV.

Vorländer, C.: Geschichte der Philosophie.

Windelband, W.: Geschichte der Philosophie.

Lebenslauf.

Ich, Ladislaus Berkovits, bin am 8 September 1908 in Oradea (Rumänien) als Sohn des Kaufmanns Bernhard Berkovits geboren. In meiner Heimatstadt besuchte ich die Elementar- und die Bürgerschule. Ende 1924 kam ich nach Deutschland und bereitete mich in Frankfurt a M. als Nichtschüler zur Ablegung der Reifeprüfung vor, die ich im März 1928 vor dem Prüfungsausschuß des Provinzialschulkollegiums der Provinz Hessen-Nassau zu Frankfurt a. M. mit Erfolg bestand. Im Sommersemester 1928 hörte ich an der Universität in Frankfurt a. M. Geschichte, Psychologie und Pädagogik. Vom Wintersemester 1928 bis zu meiner Promotionsprüfung am 23. Februar 1933 studierte ich mit Unterbrechungen von 3 Semestern in Berlin, wo ich Geschichte, Philosophie, Psychologie, Nationalökonomie, Soziologie, Hebräisch und Ungarisch hörte.